

# مَنْهَجُ الرَّشَادِ فِي مَعْرِفَةِ الْمَعَانِي

محمد نعيم بن محمد تقی  
المدعو بالملأ نعيماً العرفي الطالقاني  
من اعلام القرن الحاد عشر الهجري

المجلد الاول

تحقيق مرضا أسنادي











الناشر النموذجي  
في معرض طهران الدولي السابع للكتاب  
١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م



# مَنْهَجُ الرَّشَادِ

فِي مَعْرِفَةِ الْمَعَادِ

مُحَمَّدُ نَعِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ تَقِي

الْمَدْعُوُّ بِالْمَلَا نَعِيمَا الْعُرْفِيِّ الطَّالِقَانِي

مِنْ أَعْلَامِ الْقُرْنِ الْحَادِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ

الْمَجْدُ الْأَوَّلُ

حَقِيقُ مَرْضَا أَسْتَاذِي



عرفي طالقاني، محمد نعيم، قرن ١١ ق.  
 منهج الرشاد في معرفة المعاد / محمد نعيم بن محمد تقي المرعشي الطالقاني؛  
 تحقيق رضا استادي. - مشهد: الآستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية.  
 ١٤١٩ هـ ق.

ج ٣  
 ص ٣٨٢

کتابنامه بصورت زیرنویس.

١. معاد. الف. استادی، رضا، ١٣٦٦ - مصحح. ب. آستان قدس  
 رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی. ج. عنوان.  
 BP222 297/44

شبكة كتب الشيعة

فهرست نویسی پیش از انتشار: کتابخانه بنیاد پژوهشهای اسلامی

شابک دوره ۲ جلدی	۵ - ۱۰۹ - ۴۴۴ - ۹۶۴
ISBN 3 Vol Set	964 - 444 - 109 - 5



مجلس شورای اسلامی  
 تهران

منهج الرشاد  
 في معرفة المعاد  
 المجلد الاول

محمد نعيم بن محمد تقي العرفي الطالقاني  
 تحقيق: رضا استادي

تنضيد الحروف: محمد علي علاقه مند  
 الطبعة الاولى: ١٤١٩ هـ ق.

١٠٠٠ نسخة

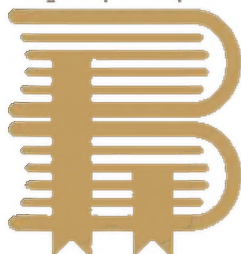
الطبعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة  
 الثمن ٩٠٠٠ ريال

حقوق الطبع محفوظة للنشر

مشهد - ص. پ ٣٦٦-٩١٧٣٥ الهاتف ٨٢١٠٣٣-٥

مرکز التوزيع: شركة به نشر: المكتبة المركزي: مشهد، الهاتف ٨٣٤٨٠٠، ٨١٧٨٠٠، الفاكس ٨١٩٨١٠

شابک	۷ - ۱۰۸ - ۴۴۴ - ۹۶۴
ISBN	964 - 444 - 108 - 7



shiabooks.net  
 رابطہ پیدیل < mktba.net



## فهرست الموضوعات

١١	مقدمة الاستاذ السيد جلال الدين الآشتياني
٣٧	مقدمة المصحح
٥٥	مقدمة المؤلف
٦١	في الإشارة إلى أن الانسان عبارة عن مجموع النفس والبدن
٦٣	في الإشارة إلى معنى المعاد
٦٧	في الإشارة إلى كون الاعتقاد بالمعاد ضرورياً في هذا الدين القويم وكذا في الأديان السابقة
٦٩	في كيفية دلالة الآيات القرآنية على المعاد
٧١	في كيفية دلالة الآيات الواردة في إنكار المنكرين للمعاد
٧٤	في الإشارة إلى معنى المعاد الروحاني والجسماني
٧٦	في الإشارة إلى مبنى إنكار المنكرين للمعاد
٧٩	في الإشارة إلى مبنى القول بالمعاد
٧٩	في الإشارة إلى معاد البدن
٨٩	في الإشارة إلى مبنى معاد النفس
٩٢	إيراد إشكال على القول بالمعاد الروحاني فقط
٩٥	كلام مع صدر الأفاضل
١٠٢	المقام الأول في جواز عدم العالم وامتناعه
١٠٦	تفصيل وتحقيق



- ١٠٩ في أبدية الصادر من أجزاء العالم
- ١١٩ في أبدية فرد ما من أجزاء العالم
- ١٢٢ في أبدية النشأة الأخروية
- ١٢٦ [الكلام في النشأة الدنيوية]
- ١٢٨ في بيان الدليل السمي على بقاء النفس الإنسانية بعد خراب البدن
- ١٣٣ في بيان الدليل العقلي على بقاء النفس الإنسانية بعد خراب البدن
- ١٣٣ من جملة الدلائل عليه
- ١٣٤ في الحجج التي اعتمد أفلاطون فيه عليها
- ١٣٥ في ذكر برهان أقامه الشيخ في الشفاء على هذا المطلب
- ١٣٧ دليل آخر منه
- ١٤٠ فيما ذكره في الإشارات في ذلك
- ١٤١ فيما ذكره المحقق الطوسي رحمته الله في شرحه له
- ١٤٦ في ذكر ما ذكره صاحب المحاكمات
- ١٤٨ في ذكر ما ذكره صدر الأفاضل في هذا المطلب
- ١٥١ شك وتحقيق
- ١٥٣ في توجيه حجج أفلاطون
- ١٥٦ إيراد سؤال على كلام الشيخ في الشفاء مع جوابه
- ١٥٨ نقل كلام عن المحقق الطوسي لبيان الجواب
- ١٦٣ في أمور ينبغي التنبيه عليها هنا [الأمر الأول]
- ١٦٦ دفع إيراد عن المحقق الطوسي رحمته الله
- ١٦٧ الأمر الثاني
- ١٧٠ دفع إيراد آخر على المحقق الطوسي رحمته الله
- ١٧٢ في بيان الجواب عن السؤال الذي أوردناه على كلام الشيخ في الشفاء
- ١٧٧ في ترميم بعض ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليل على بقاء النفس
- ١٧٩ كلام مع صاحب المحاكمات
- ١٨٥ كلام مع المحقق الطوسي رحمته الله
- ١٩٠ في توجيه كلامه في الإشارات
- ١٩٨ في ذكر شبهة مشهورة مودة على أدلة بقاء النفس بعد فساد البدن
- ٢٠٣ في تحرير الجواب عن الشبهة



- ٢٠٥ شروع في تحرير الجواب
- ٢١١ زيادة إيضاح للمقام
- ٢١٩ في تحرير جواب المحقق عن اعتراض الإمام
- ٢٢٥ في التكلم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض
- ٢٣١ في بقاء النفوس
- ٢٣٣ في بيان حال الماديات من الموجودات
- ٢٣٨ في بيان معنى ما دل من السمعيات على هلاك كل ما سواه أو على الفناء بالمرّة
- ٢٤٧ ختام
- ٢٤٩ المقام الثاني في جواز إعادة المعدوم وعدمه
- ٢٥٨ في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أولاً في هذا المطلب
- ٢٦٢ في الإشارة إلى الجواب عن شبهة المعدوم المطلق
- حاصل الدليل الذي ذكره الشيخ في الشفاء أولاً وذكره في التعليقات أيضاً على بطلان
- ٢٦٧ إعادة المعدوم
- ٢٦٩ في الإشارة إلى دفع ما أورده الشارح القوشجي على المحقق الطوسي
- ٢٧٢ في الإشارة إلى قول المحقق الطوسي
- ٢٧٣ في الإشارة إلى دفع إيراد عن الشيخ وعن المحقق الطوسي
- ٢٧٥ كلام مع المحقق الدواني
- ٢٨٠ في الإشارة إلى دفع توهم هنا
- ٢٨١ في تحرير ما ذكره الشيخ بعد دليله الثاني
- ٢٨٤ في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أخيراً
- ٢٨٩ نقل كلام من المحقق الدواني في هذا المقام والإشارة إلى ما فيه
- ٢٩٢ في الإشارة إلى توجيه الدليل الأول الذي ذكره المحقق الطوسي على هذا المطلب
- ٣١٣ في ذكر حجج المجوزين لإعادة المعدوم وذكر ما فيها و نقدها وتزييفها
- ٣٢٣ في تحرير كلام المحقق الطوسي
- ٣٢٦ في الإشارة إلى دفع مناقشة المحشي الشيرازي عن المحقق الدواني
- ٣٢٨ كلام مع الشارح القوشجي والمحشيين
- ٣٢٨ في الإشارة إلى توجيه كلام القائل الأول بحيث يندفع عنه إيراد الشارح القوشجي
- ٣٣٢ في تحرير ما ذكره صاحب المواقف



- ٣٣٥ في تحرير ما ذكره الشارح القوشجي في مقام الجواب عما أورده صاحب المواقف
- ٣٣٨ في تحرير الجواب
- ٣٤٢ في الكلام فيما ذكره الشارح القوشجي نفسه في الجواب عما ذكره صاحب المواقف
- ٣٤٦ في الإشارة إلى اندفاع ما أورده المحقق الدواني عن الشارح القوشجي
- ٣٤٩ كلام مع المحشي الشيرازي
- ٣٥٣ كلام مع المحقق الدواني
- ٣٦٠ مناقشة مع المحقق
- ٣٦١ في الإشارة إلى دفع مناقشة المحشي الشيرازي عن المحقق الدواني
- ٣٦١ مناقشة أخرى مع المحقق
- ٣٦٤ كلام معه أيضاً
- ٣٦٤ في الكلام فيما أورده الشارح القوشجي على المحقق الطوسي
- ٣٦٨ في بيان ما يرد على الشارح من الأقطار
- ٣٧٤ [بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعلوم على الجواز بالآيات والروايات]
- في تضعيف الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي على جواز الإعادة وكذا في
- ٣٧٧ تضعيف الوجه الذي ذكره المحقق الدواني على امتناع الإعادة



## مقدمة الناشر

قضية الإيمان بالعودة الى الله عزّ وجلّ - عبر سفر الموت - إحدى الركائز الأساسية التي يقوم عليها المعتقد التوحيدي في الأديان الإلهية. وتشكّل هذه القضية ثاني قوسين تكتمل بتلاقيهما دائرة الحياة الإنسانية في الوجود، بعد أن كان أولهما الإيمان بصدور الإنسان من الغيب الإلهي، ليجتاز - في رحلة الحياة الدنيا - مراحل الكدح والنمو والتكامل، ثمّ ليعود إلى لقاء الله من جديد.. كما تعود القطرة مرّة أخرى إلى المحيط. وهذا الصدور من القدرة الإلهية ثمّ العودة إليها بعد الموت هو ما عُرف في الثقافة الإسلامية باسم «المبدأ والمعاد»؛ استلهاماً من تعابير القرآن الكريم: «كما بدأكم تتعودون - الأعراف ٢٩» و «كما بدأنا أول خلقٍ نُعيدُهُ - الأنبياء ١٠٤» و «إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ - يونس ٤».

ولاريب أن حياة الإنسان القادمة في أسفار الآخرة مرتبطة ارتباطاً صميمياً بأعمال الإنسان وبمساعيه في الحياة الدنيا، وبما يحمل من معتقدات وأفكار، وبما يعتمل في داخله من دوافع ونيّات. هنالك تتجسّد الأعمال والدوافع الداخلية في عالم الانكشاف والظهور «و وجدوا ما عملوا حاضراً، ولا يظلم ربك أحداً - الكهف ٤٩»، «ثُمَّ تَوَفَّيْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ - البقرة ٢٨١»، «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ - الزلزال ٧-٨».

وقد حفّلت النصوص الإسلامية - قرآنية وحديثية - بذكر حقيقة المعاد وما يرتبط به، بما لا تجد نظيراً له في أيّ من الأديان الأخرى. وشهدت الحياة العلمية والدينية للمسلمين، على تعاقب القرون، مباحث شتّى حول عقيدة المعاد.. خلال كتب خاصة أُلّفت في الموضوع، وخلال فصول تضمّنتها المؤلفات الاعتقادية والأخلاقية والوعظية، ليتجلّى للمسلم هذا الأصل الدينيّ الأساس، وليتأهّب للسفر الأخروي، حيث يصل إلى الغاية التي هي لقاء الله.



إنَّ العامل الرئيس في خراب حياة الإنسان على الأرض، و في ضلاله عن طريق التكامل - الذي حمل رسالته الأنبياء و بُلِّغَ به الأوصياء عليهم السلام - إنما ينبعث من نسيان العودة إلى الله و الغفلة عنها، ناهيك عن التورُّط في إنكار هذه العودة و التكذيب بها، كما يتوهم أصحاب الطريقة الماديَّة في التفكير.

و قد كانت معالجة الكتاب و المفكرين المسلمين لقضيَّة المعاد على أنماط متفاوتة؛ فمنها ما اعتمد النصَّ أساساً في البحث، و منها ما نهجَ نهجاً استدلالياً عقلياً خالصاً، و منها ما جمع بين الاستدلال العقلي و الاستناد إلى النصوص القرآنيَّة و الحديثيَّة باعتبار الحقائق التي تُجلبها هذه النصوصُ محوراً للاستدلال، و موضوعاً للبحث العقليِّ والفلسفيِّ.

و كتاب «منهج الرشاد في معرفة المعاد» هو ممَّا ألَّفه الأخوند الملائع الطالقانيّ - من كبار علماء الإماميَّة في القرن الحادي عشر - وفق هذا النهج الأخير القائم على البرهان العقليّ المنوَّر بالنص، و حدَّد المؤلف رحمه الله هدفه من الكتاب، فقال: «أن نقيم الدليل على أنَّ المعاد ينبغي أن يكون واقعاً على هذا الوجه الذي دلَّ عليه الشرع، لا على وجه آخر» (١: ٣٨٢). و قد عُنِيَ فيه ببحث مختلف القضايا المتصلة بعقيدة المعاد، مناقشاً - في ضمن ذلك - طائفة من أفكار الفلاسفة و المتكلِّمين المسلمين و غير المسلمين، و كاشفاً عن وهن ما أُلقي في هذا السبيل من شكوك و شبهات.

و كان هذا الأثر موضع عناية الأستاذ السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، فإنّه كتب له مقدّمة ضافية تحدّث فيها عن المؤلف و عن بيئته العلميَّة، و زَيَّن الكتاب بتعليقات (هي المُمَيِّزة بعلامة النجمة)، ثمَّ أشار على مجمع البحوث الإسلاميَّة في الآستانة الرضويَّة المقدّسة بتحقيق الكتاب. و عملاً من المجمع على نشر المعارف و العقائد الأصيلَّة تلقى هذا الاقتراح بالتَّرحيب، و طلب من آية الله رضا أستاذي تولّي هذا العمل، فتحلَّ أعباءه، و كتب مقدّمة عن مصادر حياة المؤلف و ما يتصل بمؤلَّفاته.. فله و للأستاذ الآشتيانيّ وافر الشكر و الامتنان، و نسأل الله تعالى لهما المزيد من الخير و التوفيق.

و إذ يقدِّم مجمع البحوث الإسلاميَّة الجزء الأوَّل من هذا الكتاب، يسأل الله سبحانه التوفيق لإصدار الجزءين الآخرين، والله المستعان في البدء و في الختام.

مجمع البحوث الإسلاميَّة

١٤١٨ هـ - ١٣٧٦ ش



## مقدمة الأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني

نقلها الى العربية: علي هاشم الأسدي

### بسم الله الرحمن الرحيم

الآخوند الملا نعيما الطالقاني أحد علماء الإمامية المشهورين، و يعرف بالملا محمد نعيم أيضاً.

كان يواصل دراسته بإصفهان في أواخر العهد الصفوي و تقتتي كتابين من كتبه: أحدهما أصل الأصول و قد طبعته في سلسلة منتخبات فلسفي، و الآخر هو كتابه المفصل منهج الإرشاد في معرفة المعاد الذي ألفه بعد عودته إلى إصفهان إذ كان قد نزح منها إثر فتنة الأفغان، فعاد إليها بعد أن أجلاهم عنها القائد الشهير نادرشاه أفشار. و لم يتحدث المؤلف عن سيرته في الكتابين المذكورين، بيد أنه عرّف نفسه بإيجاز في الكراس الملحق بأول كتاب أصل الأصول. و يستبين منه أن المترجم له كان ذا قريحة شعرية، لأنه كتب في آخر الصفحات الثلاث الملحقة بكتاب أصل الأصول - الذي يشكل أحد أجزاء كتابنا منتخبات فلسفي - و المطبوعة على حدة:

«لكاتبه و مالكه و مؤلفه و واقفه ملا نعيما المعروف بالمُرَفي<sup>١</sup> الطالقاني».

نزلت بصاحب الترجمة مصائب محيرة بعد غزو الأوباش إصفهان، فقد قضى الغزاة على جلّ أقرانه، فاضطرّ إلى الخروج من إصفهان ليلاً بمساعدة بعض الأصدقاء والناصحين، و وصل إلى قمّ بعد أن تجشّم عناءً كبيراً في سفره.

عرفه بعض العلماء الذين كانوا قد ذهبوا إلى إصفهان سابقاً لطلب العلم و غادروها

١ - المُرَفي: اسم خاص اختاره الشاعر لنفسه و يذكره في آخر بيت من كل قصيدة، على عادة شعراء الفارسية.



لأسباب معيّنة فطلبوا منه أن يدرّس و يفيدوا من وجوده، فألّف رسالة أصل الأصول في قمّ (دار الإيمان).



توفّر المستشرق المعروف المرحوم البروفسور كُربن على دراسة شيخ الإشراق وأفكاره وآثاره مدّة مديدة، عندما كان مشغولاً في مطالعة آثار محقّقي الشّرق و أفكارهم عدد سنين إِيّان اقامته في تركيا. وكان يعمل في القسم المتعلّق بالمعهد الفرنسيّ التركيّ مبعوثاً من قبل حكومته ثمّ انتقل إلى ايران و واصل فيها عمله. وقد تعرّف عليّ سنة ١٩٥٩ و ١٩٦٠م، و كان يرغب كثيراً أن أقوم بإعداد مختارات فلسفيّة منذ عصر الميرداماد حتّى عصرنا هذا. وكان يرى أنّ الموضوعات الّتي اختارها من كتب الفلاسفة في القرنين الأخيرين ينبغي أن تُنقل دون إيداء وجهة نظر فيها، و هو يتولّى تدوين القسم الفرنسيّ. و كنت أدرك جيّداً أنّ نقل المباحث العلميّة العويصة بدون إيداء رأي فيها عمل ناقص. فلا بدّ من بيان التّفاوت بين المشارب والمذاهب.

كنتُ أنجز العمل الّذي اقترحه عليّ المستشرق المذكور مع انشغالي بإعداد الكتب العرفانيّة و الفلسفيّة للطّبع. و تهيّأ قرابة ستّة أجزاء كمختارات من آثار أكابر العلماء، مشفوعة ببيان ما أشكل و شرح ما أعضل. واستطعنا أن نتعرّف على كثير من العلماء عن هذا الطّريق، و قد كان بعض منهم - مثل الملّا نعيما الطّالقانيّ - غير معروفين عند الكثيرين.

طبع من المختارات الفلسفيّة أربعة أجزاء، و انتقل زميلي الباحث المفقور له البروفسور كُربن إلى رحمة الله تعالى.

و قد بلغ البروفسور كُربن من الذكاء الحادّ، و القابليّة العمليّة و الذّوق العلميّ الوافر مبلغاً أصبح فيه عالماً ملتماً بالأسس الفلسفيّة، متمكّناً من المسائل العويصة أكثر من كونه مستشرقاً بالمعنى المتداول.



كان الملّا نعيما المشهور بالملّا محمّدنعيّم أيضاً من العلماء الأجلاء أوّلي المنزلة الرّفيعة لكنّه لم يتمتّع بشهرة كافية عند الجميع. مثله بذلك مثل كثير من العلماء الّذين كانوا



رجالاً كباراً إلا أنهم مغمورون. وأنها لمأساة حقاً أن لاتولي الحوزات العلمية الشيعة اهتماماً كافياً بالعرفان النظري والعملي والحكمة الإلهية، ولاتعني بالعلوم القرآنية وتفسير القرآن الكريم، ولا توسع نطاقها العلمي؛ إذ أصبحت حوزات أحادية العلم اقتصرت على الفقه والأصول، وركّزت على العلوم التقليدية، وتركزت تفسير القرآن والعلوم التي تنبثق منه وتحفظ أصالة الإسلام. ونلاحظ في الجامعات أيضاً أن العلوم الأصلية، والعلوم القرآنية، وعلم التوحيد والعرفان الذي تألق من بطن القرآن، والعلم الإلهي، والحكمة المتعالية التي تعدّ كلاماً شيعياً في مقابل كلام علماء العامة، كلّ ذلك أخذ بالزوال. وكان بعض الجهلة المغرورين يخالون أن معرفة الصّرف والثّعو والمعاني والبيان، والتّوغل في اللغة العربية وآدابها يكفيان لفهم القرآن، وبعضهم كان يرى أن ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية مفتاح المعارف القرآنية.

ولا بدّ أن نعرف أيضاً أن علم الكلام وحده لا يكفي لفهم القرآن، بل قد يكون مضراً ومضلاً.

إنّ علم الكلام على المذهب الأشعريّ مشحون بالأخطاء والهفوات، وعلى أصول المعتزلة حامل لأخطاء فادحة، وكلاهما وقع في فخّ التنزيه الصّرف الذي يلزم نفي التّوحيد الألوهي والتّشبيه الصّرف الملازم لاستناد آثار الماديات الخاصّة إلى الحيّ المنزّه عن عوارض الجسمانيّات. والمذهب الحقّ هو الجمع بين التنزيه والتّشبيه.

في ضوء ما ذكرنا كان الكلام الأشعريّ والمعتزليّ دعامة للمعارف القرآنية وزاعماً فهم ظواهر القرآن والأحاديث المأثورة عن خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله، وحلّ المسائل العويصة، بيد أنّ الأصول والقواعد العلميّة لهاتين الفرقتين قد خرجت من نطاق العلم تماماً خلال فترة قليلة نوعاً ما. ونلاحظ في كتب التّفسير أثرًا للفرقتين المذكورتين لكنّه مُضِلٌّ.

إنّ ما ينبغي أن ندعن له هو أنّ علم التّفسير يستتبع عدداً من العلوم، وأنّ التّفسير يجب أن يكون مناسباً لبيئة خاصّة. وإذا همّ امرؤ أن يفسّر القرآن وهو في الأربعين أو الخمسين من عمره وكان أذكى الناس، فلا يفلح في عمله. إذ مع وجود الظروف المساعدة على التّفسير، لا بدّ أن يتعلّم الإنسان التّفسير في شبابه عند أستاذ مفسّر، ويعمل ليل نهار،



ويتوفّر على دراسة آثار الماضين. و يحتاج طالب علم التفسير إلى بيئة تفسيرية مناسبة، وكما أنّ الفقيه البارز يجب أن ينشأ في بيئة فقهية، فكذلك المفسر المحقق يجب أن يكون وليد بيئة تفسيرية، وبعد تهيئة الظروف لابدّ من خمسين سنة في الأقلّ حتّى تُعدّ البيئة التفسيرية المناسبة.

إنّ الإلمام بالأسس العرفانية، والتمكّن من الحكمة المتعالية، والاطّلاع على علم الكلام، والعثور على طريق الأنس بالقرآن، وتطهير النفس من الرذائل، وتحصيل الإقبال للأنس بالقرآن، كلّ ذلك وسيلة للعبور من ظواهر القرآن والحديث، والعروج إلى البطون القرآنية وإدراك كلام الحقّ. قال الإمام جعفر الصادق عليه وعلى آباءه السّلام: «لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه، ولكنهم لا يبصرون»<sup>١</sup> وما قاله خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله: «إنّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن»<sup>٢</sup> أراد به أنّ كلّ بطن يختصّ بأشخاص معيّنين، وأنّ بطنه الثالث هو مشاهدة الحقيقة كأنك تراه. وأشار مولى الموالى أمير المؤمنين عليه السّلام إلى أعلى درجاته فقال: «ما كنتُ أغبّد ربّاً لم أزه»<sup>٣</sup> وشهود البطن السّابع للمحمّد بيّن خاصّة. وفي عصرنا هذا ينبغي ألاّ نتطلّع إلى بطون القرآن الكريم ونخرج من ظاهره إلى باطنه وننظر من عالم التفسير إلى عالم التّأويل. والقصد هو أنّ إدراك السّور القرآنية وفهم الظواهر بنحو لا يجرد من فهم كلام الحقّ تماماً يجب أن يعدّ بالغ الأهميّة.



الملاّ نعيما هو نجل الشّيخ محمّد تقي الملائكة، والشّيخ محمّد تقي ابن الشّيخ محمّد جعفر، والشّيخ محمّد جعفر ابن الشّيخ محمّد كاظم الطّالقاني. وسلالة هؤلاء العلماء هي أكبر ممّا ذكر.

الملاّ محمّد الملائكة المشهور بالملاّ محمّد فرشته أخو الآخوند الملاّ نعيما. وكانت أسرة الملاّ نعيما من أعاضم رجال العلم والأدب، وكما قيل في المشهور «كان رجال أسرته من علماء الدّين». وبين أحفاده المشهورين بلقب (نعيماي) هذا اليوم كثير من

٢- تفسير الصافي ١: ٣٨.

١- بحار الأنوار ٩٢: ١٠٧.

٣- أصول الكافي ١: ٩٨.



العلماء، و معظمهم من أولي الذوق. و من أسرته الأخ نعماني الذي يسكن في طهران حالياً وله خطٌ جميل، كما أنه ملّم بعدد من المخطوط. و قد زرته في بيته مع عدد من الأصدقاء. علماً أنّ خطّ الملّا نعميا في غاية الجمال.

## أثران من الآثار العلمية للملّا محمّد نعميم (الملّا نعميا)

لم يكن الملّا نعميا شخصية مغمورة قطّ، فقد كان من مشاهير العلماء و ضريحه بين نور و طالقان مطاف أولي الإقبال.

إنّ أحد آثاره العلمية التي امتزج فيها الذوق العلمي بالذوق العرفاني رسالة جامعة بعنوان أصل الأصول ألفها الملّا نعميا في قمّ (دار الايمان) وهي أثر نفيس، و قد طبعته في الجزء الثالث من المختارات الفلسفية.

مرّ بنا فيما سبق أنّ العالم المذكور فقد كثيراً من أقاربه في غارة الأفغان على مدينة اصفهان الكبرى (و سقوط اصفهان و موت مائة ألف من أهاليها جوعاً و قتلاً) فقام بعض الأخيار بإخراجه منها بمشقة فتوجّه تلقاء قمّ مضطراً و في قمّ طلب منه بعض العلماء أن يدرّس، فاستجاب لهم. و ما كتبه أصل الأصول إلّا مجموعة دروس كتبها في مهجره.

هذا الكتاب في المعاد الجسمانيّ و الرّوحانيّ و عنوانه منهج الرّشاد في معرفة المعاد. ألّفه الملّا نعميا بعد مواجهة جيش الملك (نادرشاه افشار) صلفاء الأفغان و طغاهم. و أخيراً استطاع الجيش المذكور أن ينزل هزيمة ماحقة بجيش (أشرف قلعجداي) حتّى أثر الفرار على البقاء، و ترك اصفهان لمحة البرق. و تكبّد في الطريق أيضاً خسائر كثيرة تحدّثت عنها كتب التاريخ. و كان بين الأفغان عالم ديني يعرف بالملّا زعفر، و هو مرشدهم، اشتهر أنّه أقسى الناس. و عندما وصل إلى ضواحي كرمان ألقي نفسه في النهر و غرق.

و كلّ من دخل اصفهان بعد فرار الأفغان، و كان قد رآها قبل حكومة محمود و أشرف فإنّه وجدها يباباً و تنهّد تأوّهاً عليها. و قام الحاكم غير الكفو و بعض المتظاهرين بالعلم من الوصوليين، - في آخر لحظة كان ممكناً فيها أن يعيد القائد الايراني اللاتق النظم إلى البلاد - بإجبار الملّك الجاهل على إعفاء رجل كفوء و قتله.



أخذت إيران بالضعف بعد الشَّاء طهمااسب. وقام أحد أحفاد السيّد الشريف - وكان سنيّاً متعصباً - بإغواء الشَّاء اسماعيل الثاني وجعله سنيّاً، لكنّ الشَّاء أنكر تسنّنه خوفاً من رؤساء قبيلة (استاجلو) وألقى الشريف في السّجن، وأثبت نذالته من خلال قتل أقاربه. وعمد إلى أولي الذّوق والفضل المحترمين من أولاد الشَّاء اسماعيل الأوّل مؤسّس الامبراطورية الصّفيّة فقتلهم شرّ قتل، وأنزل بذلك ضربة فادحة بالبلاد والشّعب خلال عمره القصير.

كانت جميع مدن إيران وقصباتها بما فيها تبريز خاضعة للسلطة العثمانية قبل حكومة عباس الأوّل الذي كان لقب (الشَّاء عباس الكبير) حقّه المطلق. وذاق النّاس فيها مرارة التّسلّط الأجنبيّ عشرين سنّة. وصارت مدينة تبريز خربة، وانجلى عنها كثير من أهلها. و تزوّج العثمانيّون عدداً كبيراً من النّساء التبريزيّات بالعنف والإكراه. وكانت قلعة تبريز مكاناً مأموناً لولاة الدّولة العثمانية سنين طويلة. وعندما كان الجيش التّركيّ على عشرة فراسخ من تبريز، وضع التبريزيّون قبعاتهم التي كانت مألوفةً عندهم في الماضي على رؤوسهم وطفقوا يقتلون الأولاد المفروضين عليهم. وحينما دخل الجيش الإيرانيّ تبريز، بدأ الجيش العثمانيّ يتقهقر بعد مقاومة قليلة، وهذا ما تحدّث عنه كتب التّاريخ. وضعف مركز الحكومة الصّفيّة بسبب تشتّت الآراء حتّى كاد يزول، وكانت الدّولة العثمانية ترصد الفرصة لتزيد اعتداءاتها. و وقعت هرات في خراسان بأيدي الأوزبك سنة ٩٩٧ هـ بعد تسعة أشهر من الدّفاع المستميت. وأخفق أهالي آذربايجان في طرد عثمان لو من منطقتهم. وأصبحت الطّرق غير آمنة وارتفعت أسعار البضائع التي يحتاجها النّاس بنحو لافت للنّظر حتّى أصبحت أغلى من الأمصار المجاورة.

و مُنيت الدّولة بضعف أطمع فيها الأعداء حتّى إنهم كانوا يتأهبون لمهاجمتها. وكانت الطّروف تتطلّب يومئذٍ حاكماً مقتدرّاً ناهياً كيّساً ذا دهاء، ومن حسن حظّ بلادنا والحكومة الصّفيّة أنّ ذلك الحاكم المطلوب كان موجوداً، وهو عبّاس الأوّل الذي أنقذ البلاد ولم يأل جهداً في إرساء دعائم التّشيع ونشر مبادئه.

و لم يدخر الملك المذكور وسعاً في تشييد المساجد وإنشاء الجسور القويّة وكلّ ما جعل اصفهان نجمة متألّقة، وكلّ ما أدّى إلى راحة التّجار والكسبة ورخائهم في مجال



حمل البضائع التجارية. وما كان له دور في ازدهار التجارة من بناء الجسور والربط في مناطق إيران جميعها بخاصة الوعرة منها. ولوقسنا الإمكانيات التي كانت موجودة في أيام حكومته بالإمكانيات المتوفرة في عصر اختراع الآلات والوسائل المحيرة، لسلمنا أنه لم يُشَقَّ له غبار.

كتب روجر سيوري مؤلف كتاب إيران عصر صفوي [إيران العصر الصفوي] (ص ٨٢ من الترجمة الفارسية التي أنجزها أحمد صبا):

«على الرغم من الانتصارات العسكرية والسياسية للملك عباس الأول، بيد أنها كانت تمثل جانباً واحداً من حكمه المتلون. وكانت حكومته معلماً على ذروة ازدهار الفن الذي ظهر في العصر الصفوي. وتطور نسج السجاد في عهده فبلغ مستوى الفنون الدقيقة الجميلة بفضل دعمه وتشجيعه بعد أن كان صناعة ريفية. ولم تشهد المنسوجات التي كانت تعد في معامل الحياكة والتسيج الكبرى مثيلاً لها في سطوع لونها وفي تصميمها. ونافست الأواني الفخارية المصنوعة في العصر الصفوي منتوجات الصين في الأسواق الأوروبية.

ولا عهد للعالم الإسلامي يمثل هذا النموذج الجامع لبناء المدن في العصر الصفوي منذ أن بنى المنصور العباسي بغداد في القرن الثاني. ودلت تركيبة المدينة وسعتها على منزلتها كعاصمة للإمبراطورية الفارسية.

تبلغ مساحة ساحة (نقش جهان) العظيمة التي أنشأها الشاه عباس في مركز المدينة سبعة أضعاف ساحة (سان ماركو).<sup>١</sup>

كان بعض الأمراء الصفويين يتمتعون بذوق مفعم ولعل معظمهم كانوا من أولاد الشاه اسماعيل الأول أو من أحفاده.

١ - ساحة في مدينة البندقية. كان عصر اثنين أو ثلاثة من سلاطين الصفوية عصر نضج المواهب. وكان الشاه اسماعيل نفسه قائداً حربيّاً وهو ابن اثني عشرة أو ثلاث عشرة. هُزم مرة واحدة فهُبِس في جالديران. كتب جاهل منور أنه نهض من أجل بثّ التشيع. ومن المستبعد أن يحمل شعوراً بحب الوطن. وكان الشاه اسماعيل نفسه هو الذي جدّ في إحياء الشاهنامة بخط جميل جداً. واشتملت على منمنمات بريشة رسامين كبار يرأسهم رسّام عصره بهزاد رحمه الله.

أصبحت إيران بعد الفتح الإسلامي لها بحالة تشبه حالة ملوك الطوائف خلال تسعمائة سنة وكانت تتقاذفها الأيدي. وتمت إقامة إمبراطورية عظيمة بسرعة خاطفة أمراً يسيراً لرجل مريض مُني بداء فقدان الضمير.



وكان الأمير الحرّ أبو الفتح إبراهيم ميرزا بن بهرام بن الشّاه اسماعيل الصّفويّ (المتوفّى سنة ٩٣٠ المقتول سنة ٩٨٤ هـ) يتمتّع بقبليّة قليلة المثل و يحظى بعناية الشّاه طهماسب، وقد زوّجه الشّاه بنته (گوهر سلطان خانم). وكان أديباً جليلاً، وفي العلوم الرّياضيّة أستاذاً بارعاً. وكان من تلاميذ المير صدرالدين دشتكي في الحكمة والفلسفة. ودرس على علماء قزوین علوماً متعدّدة وأصبح من الأساتذة الذين توجّهت إليهم أنظار العلماء. ولما كان كفوّاً، فقد ولّاه الشّاه طهماسب على خراسان، وضمّ إليها سبزوار لرغبة أهلها في ذلك. وما كان يتّصف به من علم وفضيلة ودراية وكفاءة دفع اسماعيل الثّاني - بعد تقلّده الأمر - أن يستدعيه إلى قزوین و يقتله. وأوصى هذا الأمير زوجته أن يدفن في جوار الإمام الثّامن عليّ بن موسى الرّضا عليه السّلام.

ألّف أبو الفتح ميرزا عدداً من الرّسائل في علم الموسيقى وكان يتمتّع بكفاءة ودراية. إنّ من خصائص الحكومة الاستبداديّة أن يتولّى الأمر فيها مجنون جاهل كاسماعيل الثّاني، فيقتل عالماً كفوّاً كأبي الفتح إبراهيم ميرزا و يقتله. وجاء في گلستان هنر،<sup>١</sup> وخلاصة التّواريخ،<sup>٢</sup> وخلاصة الأشعار أنّ السّultan إبراهيم حفيد الشّاه اسماعيل الصّفويّ كان من عباقرة الدّهر و نوادره، وقد جمع وحده ما كان عند أولي الدّوق و المعرفة من العلوم و الفنون. وكان يكتب بخطّ نستعليق في غاية الجودة. كما كان رسّاماً ظريفاً. وتلمذ على مولانا قاسم قانوني في تصنيف القول والعمل. وبرع في النّجارة، وصناعة الآلات الموسيقيّة، وصناعة الأختام. وكان أستاذاً في التّجليد، والتّذهيب، ورشّ الألوان و النّصوير، والرّماية، والصّياغة، و تربّى عليه عدد من الشّعراء والعلماء، وكان ذا قريحة شعريّة، واتّخذ لنفسه لقب (جاهي). قتله الشّاه اسماعيل الثّاني سنة ٩٨٤ هـ. و تحتفظ مكتبة ملك الأهلّيّة بنسخة من ديوانه.



و من الأمراء الصّفويّين الآخرين: الشّريف جمال الدّين إبراهيم بن نورالدّين عبيدالله الصّفويّ. كان من كبار أولي المعرفة، و من فحول الفلاسفة و المتكلّمين في القرن العاشر الهجريّ. وكان من التّلامذة المهمّين للملّا جلال الدّواني في العلوم العقليّة. من آثاره:



كتاب في المنطق والحكمة الإلهية، ومقدمة العلوم بخط المؤلف، وهذا الكتاب موجود في مكتبة المَلّا محمد صالح البرغاني بكر بلاء.

أخو الشريف جمال الدين هو الشريف عفيف الدين، وكان من تلامذة المَلّا جلال الدواني أيضاً. عاصر السيّد السند من سادات (دشتكي شيرازي) دافع عن أستاذه الدواني في مقابل صدر الدين.



من الضروري أن نذكر عدداً من الموضوعات في هذا المجال:

١ - كانت هناك مشاجرات علمية بين المَلّا جلال و مير صدر دشتكي سنين طويلة، بيد أنها لم تُنْضِ إلى ايداع دراسات وبحوث جديدة.

كما كان هناك خلاف علمي متواصل بين نجل مير صدر الدين، و غياث الدين كأبيه حول أفكار المَلّا جلال الدواني وأنصار الفلسفة. وكان يدور حول الموضوعات الكلامية غالباً. إنَّ التعبير عن المتكلمين بالفلاسفة عمل غير سديد. وكان الأساتذة والمدرسون في عصر عضد الدين الايجي والسيّد الشريف وتلامذته من المتكلمين المحققين. وعلى هذا النهج كانت آثار التفتازاني شارح المقاصد، والشيخ التسي في خراسان. إنَّ الرجوع إلى آثار هؤلاء الأعاظم كالتهذيب في بيدر للتبن إذ قد يُعثر فيه على قمع أحياناً.

وصفة القول: إنَّ أكثر موضوعاتهم - أطراف النزاع - لا تقوم على قاعدة قوية، بل هي بالمطالب الواهية أشبه؛ لذا لم تدرّ هذه المنازعات نفعاً على أحد.

كلّ من تلقى المعرفة من أساتذة مدرسة شيراز، فأنه تلاعب بالألفاظ.

لم يولد فيلسوف عظيم بعد الخواجه نصير الدين الطوسي، و قطب الدين الشيرازي. ولعلنا نظفر بحكيمين أو ثلاثة من ذوي المستوى المتوسط. وكان الأشاعرة فرسان الميدان يومئذ. أما العرفاء، والمتصوفة، وأولو المعرفة، فقد كانوا موجودين في كل مكان. وقد قدّم هؤلاء خدمات جلى من أجل بث الإسلام دون أن يستخدموا العنف، والقتل، والنهب، والإرهاب، وقوة السيف.

واعتمدت الحكومة الصفوية على أنصار آبائهم وأجدادهم. وقد ضعن هؤلاء في نهضة اسماعيل الأول الذي كان ابن اثنتي عشرة سنة حين ظهور الصفويين، وابن أربع



عشرة أو خمس عشرة سنة عند النهضة.

ولحق الأنصار التركمان الذين ينتمون إلى قبائل متعددة بمرشدتهم وهم طافحون بالشوق، كما لحق به الزاقصون والطبالون في مواكب ضمت الخمسمائة، والألف، والألفين، ومعظمهم كانوا رجال حرب. واستطاع هؤلاء أن يوحّدوا إيران خلال فترة يسيرة فأنقذوها من حالة ملوك الطوائف التي دامت تسعمائة سنة، وعادت إيران إلى نصابها في مدة قليلة نوعاً ما.

قال أحد الشعراء: «برآر سرکه طیب آمد و دوا آورد». وتعريبه:  
«ارفع رأسك فقد جاء الطبيب وأتى بالدواء».

كانت بين الطالقان (طالقانات) الشاملة منطقة فسيحة من القرى والقصبات، وبين مدينة قزوین علاقات عميقة ممتدة. واشتهر بعض العلماء في قزوین أيام الشاه طهماسب الصفوي، وكان بين المدرّسين أو أصحاب المناصب الحكومية من كان من أهل الطالقان. كان سماحة الأستاذ سيّد الأساطين وقرّة عيون الموحّدين المغفور له السيّد أبوالحسن القزويني الرفيعي تغمدّه الله برحمته الواسعة القزويني الأمّ من أهالي الطالقان، وجدّه الميرزا رفيعا القزويني من أعظم تلاميذ الشّيخ الأنصاري، وفي الحكمة المتعالية من تلاميذ الآخوند الملّا اسماعيل بن محمّد سمیع الإصفهانيّ المشهورين. والدته هي بنت الفقيه والأصوليّ المشهور آقا سيّد عليّ القزويني صاحب التعليقات النفيسة على كتاب قوانين الأصول للميرزا القميّ. وتوجّه والده الميرزا رفيعا، وأخوه الميرزا شفيعا من الطالقان إلى قزوین<sup>١</sup> من أجل الدراسة.

١ - ذهبت في أحد أيّام إقامتي المؤقتة في قزوین مع صديقي العزيز المغفور له الشّيخ محمّد حسين الأوسي لزيارة الأموات في مقبرة المدينة العاتمة، ومن ثمّ زيارة قبر السيّد حسين (أحد أبناء الاثمة)، وتعرّفنا في هذين المكانين المقدّسين على رجال عظام استزدنا من أرواحهم همّة. تغمدّه الله جميع الأموات برحمته الواسعة. وكان قبر أستاذ العلوم الكثيرة الملّا الكائنيّ القزويني سقى الله تربته - وهو أحد أعوان الخواجه الطوسيّ رضي الله عنه في مرصد مراغه - في خربة تقع في شارع رشت قريباً من مسجد سلطاني. وهذا الرجل ألف كتباً نفيسة في علوم عديدة. وكان ابن ماجة مؤلف «السنن» المتوفّي سنة ٢٧٢ هـ قزوينيّاً. درس في قزوین، وسافر إلى بغداد، ومصر، والحجاز. أفاد من علماء الحديث وأتم كتابه.

توفّي صديقي العزيز سماحة أيّاده الأستاذ الجامع للعلوم العقلية والنقلية الشّيخ محمّد حسين الاوسي يوم ١١ مايس سنة ١٩٩١ م. أتم هذا الأستاذ المحقّق المرحلة الاولى من الفقه والأصول والحكمة المتعالية: شرح المنظومة وشيئاً من الأسفار، ثمّ سافر إلى قمّ لمواصلة دراسته فحضر درس أستاذ الأساتذة أيّاده العظمى البروجرديّ علاؤه مقامه في الفقه، ودرس الأستاذ العلامة الطباطبائيّ قدس سرّه في الأسفار.



كان الطلاب الطالقانيون يتوجهون إلى الحوزة العلمية في قزوین حين كانت عاصمة لإيران وقبل انتقال مركز الحكومة الصفوية إليها، وبعد انتقال المركز إلى مدينة اصفهان المباركة التي كانت تعدّ حقاً جنة ثانية مدةً مديدة. وكانوا يواصلون دراستهم فيها ما كان ذلك يسيراً. وكان بعضهم يذهب إلى اصفهان للإفادة من أساتذتها المعروفين. وكان بين أهل الطالقان عدد كبير من العلماء، وأولي القريحة، والخطّاطين المشهورين. وعُرف الناس فيها بالجدّ والمثابرة والعزم الوطيد والقناعة والزّافة.

وكان صديقي العزيز الأستاذ التقدير الفريد في عصرنا غلام حسين أميرخاني أستاذ خطّ التستعليق، والأستاذ البارِع المغفور له درويش عبدالمجيد الطالقاني سقى الله تربته مخترع الخطّ الجميل الجذّاب من أهل الطالقان، و يترجم ذلك ذوقهم وقريحته.

وكان السيّد شرف الدّين محمود الطالقاني نجل السيّد علاء الدّين بن السيّد جلال الدّين الطالقاني من مدرّسي الفلسفة الكبار في قزوین. وكان قد تعلّم الحكمة والعرفان من ابن أبي جمهور الإحسانيّ. وكانت طهران يومئذٍ قليلة السّكان ونسبة الدّين يعرفون القراءة والكتابة فيها ١٠٪، أما نسبتهم في مدينتنا (أشتيان) فهي ٧٠٪، وأما نسبتهم في الطالقان فهي ٦٠٪.

وكان عدد من العرفاء وأولي القريحة الأدبية في فراهان الشّاملة مدناً متعدّدة الواقعة بين أراك (سلطان آباد) وهمدان<sup>١</sup> وبزّ أبناء آشتيان، و تفرش، و جرجان أيضاً معاصريهم زمناً، ثمّ أقلّ نجمهم بعد قرنين.



→ وأفاد من دروس سماحة آية الله العظمى الأستاذ المحقّق المغفور له السيّد محمّد الدّاماد الذي كان متروّعاً في التدريس. زرته مرّتين أو ثلاث مرّات قبل سبع سنين تقريباً في مشهد مع جماعة من الدّين كانوا يحضرون درسه في التفسير، وكانوا من محبيه، وكنت لم أراه منذ ثلاثين سنة.

١ - كان المغفور له الميرزا بزرگ قائم مقام العديم المثل في درايته وذكائه وطيب نفسه وخبرته، والفريد في سلامة روحه من أعظم تلك المدينة. وكان نجله أبو القاسم أيضاً من كبار عصره. وعُرف بذكائه ودرايته الثّامة، ولا نظير له في الإنشاء. ولم يبلغ ما بلغ أبوه في إدارة شؤون الدّولة، وكان له في القسوة باع. وكان إعماء خسرو ميرزا وأخيه عملاً في غاية القُبْح، وما فعله إلّا لكي لا يحلّ خسرو ميرزا محلّ محمّدشاه عاشق ميرزا آقاسي الذي جعل أمور الدّولة إلى رجل غير كفوء وهو الأخوند الإيروانيّ عدد سنين، وأصيب هو بفرس شديد، وكان يعتقد أنّ الحاج لا يرى مصلحة أن يشفيه، وإذا رأى مصلحة في ذلك فهو يشفيه.



كان الشَّيْخ مُحَمَّد تقي فرشته<sup>١</sup> ابن الشَّيْخ مُحَمَّد جعفر ابن الشَّيْخ مُحَمَّد كاظم الطَّالْقَانِي المتوفَّى سنة ١١٨٦ هـ. وهو تلميذ أبيه و الميرزا حسن اللاهيجي مؤلف زواهر الحكم المشتمل على دورة من أصول عقائد الشيعة، وقد طبع مع (مستخبات فلسفي) الَّذي أعدده.

توفِّي الشَّيْخ مُحَمَّد جعفر سنة ١١٦١ هـ. وكان من تلاميذ والده في الفلسفة والكلام، وقرأ علم الحديث على الملا مُحَمَّد باقر.

كان الشَّيْخ مُحَمَّد كاظم القزويني الطَّالْقَانِي المتوفَّى سنة ١٠٩٤ هـ. من تلاميذ الشَّيْخ البهائي في الفقه، ومن تلاميذ ميرداماد فندرسكي.

درس الآخوند الملا نعيما الطَّالْقَانِي بن الشَّيْخ مُحَمَّد تقي عند أبيه وغيره من الأساتذة بقزوين. ثم غادرها إلى إصفهان دارالعلم لإكمال دراسته والحصول على الاجتهاد. ودرس الفقه والأصول عند أفضل المجتهدين في عصره وهو مُحَمَّد بهاء الدين المعروف بالفاضل الهندي نجل تاج الدين حسن الإصفهاني. وتعلَّم الحكمة المتعالية عند شيخنا الأقدم الملا مُحَمَّد صادق الأردستاني، ثم أصبح في عداد المدرسين العلماء تدريجاً. ولما كان الفاضل الهندي مدرساً لكتاب الشفاء، ثم لخصه بعد ثماني عشرة سنة تقريباً، فربما درس الملا نعيما إلهيات الكتاب المذكور عند ذلك الأستاذ الفذ.

يُعدّ كتاب كشف اللثام في الفقه من الكتب النادرة المثال في عصر الفقه الاستدلالي. وقد أثنى عليه فحول الفقهاء. وكان صاحب كتاب جواهر الكلام - عظم الله قدره - يوليه اهتماماً خاصاً عند تصنيف كتابه المذكور، كما كان يرجع إليه. وعندما بلغ مبحث الزكاة توقّف عن العمل، ولما سئل عن سبب ذلك، قال: كشف اللثام من مصادر كتاب جواهر الكلام لذا أوصيتُ أن يؤتى ببقية أجزائه من إصفهان.

توفِّي الفاضل الهندي يوم سقوط إصفهان ودُفن في مقبرة «تخت بولاد». وزرّت قبره في سفرتي السابقة إلى إصفهان واستمددت منه ما يزيد همتي. وكان الفقيه إصفهانياً، عُرِفَ بالفاضل الهندي بسبب مرافقته لأبيه في سفرته القصيرة إلى الهند.

وهم الفاضل الهندي في أيام شبابه بإعداد تفسير جامع للقرآن الكريم. ونقل بعض



الأعلام أنه بلغ قرابة ٣٥ أو ٣٦ جزءاً.

مر بنا أن عدداً من المفسرين أفلحوا في إعداد تفاسيرهم إذ نشأوا في بيئة تفسيرية وكان لهم باع في التفسير، وفي حقل العبادة والطاعة عبروا من مقام الظاهر إلى الباطن في الأقل، وأستهم تنطق بهذه العبارة الملكوتية للآيات: «كأنني أنظر إلى عرش الرحمن بارزاً»<sup>١</sup> من هذا المنطلق، المفسر غافل بالنسبة إلى أهل التأويل.

ونقل الخاصة والعامة عن خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وباطن، ولكل حرف حدّ و مطلع»<sup>٢</sup>.

وذكر الشيخ الكبير صدر الدين القنوي وجمع كثير من محققي العامة ما نصّه: قال علي عليه السلام: «لوشئت لأوقرت سبعين بعيراً في تفسير فاتحة الكتاب»<sup>٣</sup> المراد من التفسير هنا الحقيقة الجامعة بين التفسير والتأويل. والتأويل رجوع الشيء إلى أصله، واتصال المرتبة النازلة من القرآن الكريم بالمرتبة العالية منه. لذا فإن حظّ من كان في مرتبة البطون القرآنيّ شهود الكلام الغيبي، والآيات القرآنية عنده من محكمات الكتاب الحق.

القرآن نازل من المقام الربوبي، ويستظهره الحفاظ أو يكتبونه على الورق، وهو رفيع الدرجات، وإن كان نزوله من مقام الغيب مختلف. وإن حظّ خاتم الأنبياء منه هو الحقيقة الواردة على مقامه: «فكان قاب قوسين أو أدنى»<sup>٤</sup> ولا حاجز بينه وبين الحق تعالى، فلا جرم أنه كما قال: «نزلت نزلة يسيرة». ونزل القرآن الكريم على قلبه المبارك صلى الله عليه وآله مع الانصاف بمقام الجمع الثاني لكافة الحقائق القرآنية، ولكل مرتبة أحكام.



قلنا: كانت بين الطالقان وقزوين علاقة عريقة ممتدة. وبعد أن أصبحت إصفهان مركزاً للإمبراطورية الشيعية بهمة الشاه عباس الأول، كان كثير من طلاب العلم يذهبون إليها لمواصلة دراساتهم العليا بعد إكمال المرحلة التمهيدية في مناطقهم، ولم تضارع التجف

١ - يُستشف هذا المضمون من حديث حارثة. انظر: الكافي ٥٤:٢.

٢ - تفسير الصافي ٥٢:١.

٣ - بحار الأنوار ٩٢:٩٣.

٤ - النجم: ٩.



الأشرف يومئذٍ اصفهان بسبب حرارة جوها، وافتقارها إلى الماء العذب الصافي، وعدم جامعيتها في العلوم المتداولة. وعندما سيطر الأوباش على إصفهان، اختفى كثير من طلاب العلم، وتوجه بعضهم إلى العتبات المقدسة. وعلى الرغم من أن اصفهان لم تستعد مجدها الغابر، لكن نبغ فيها رجال كبار كانت لهم صفة الأستاذية. وكان طلاب العلم يرونها مكاناً مناسباً لكسب أنواع العلوم. وكان طلاب الطالقان يدرسون في حوزتها، كما كان فيها مدرّسون مشهورون من أهل الطالقان.

كان مير سيد حسن الطالقاني أستاذ الحزين اللاهيجي فقيهاً أصولياً حكيماً عارفاً شاعراً مشهوراً ومن أحفاد الشيخ الأجل العارف المشهور الشيخ زاهد الجيلاني. وكان المذكور يدرس العلوم الثقلية في العتبات المقدسة، ودرس العرفان النظري عند العارف المحقق وبلغ فيه درجة رفيعة. كما بلغ الشيخ محمدعلي المعروف بالحزين اللاهيجي مكانة سامية عنده. وكان هذا الشيخ يرى أن مير سيد حسن الطالقاني لا مثيل له في العرفان النظري.

وقام الشاه سلطان حسين باخراج جميع أحفاد الشيخ زاهد الجيلاني الذين كانوا يحظون باحترام الصوفيّين من اصفهان بارشاد مربيّه الملا باشي، وبحجة واهية تتلخص في أن العرفان شجرة الرقوم، أخرجهم بنحو مهين وخرّب المكان الذي كان يقيم فيه الملا محسن الفيض الغزاء. ومن نفى عن مدينته العالم الكبير في زمانه الملا محمدصادق الأردستاني الذي عانى من البرد الشديد والثلج الكثير في الطريق بين نجف آباد واصفهان، وفقد ابنه الصغير بسبب ذلك.

ونفي أيضاً المغفور له الحزين اللاهيجي. وكان هذا الرجل أفضل أحفاد الشيخ زاهد في عصره. وترك اصفهان خائفاً مترقباً ولسان حاله يقول: «ربّ نجني من القوم الظالمين». وكان يتنقل من مكان إلى آخر حائراً، وكان الوضع في اصفهان سيئاً بسبب أخبارها المرعبة وكانت شمس الصوفيّين آخذة بالأفول تدريجاً، ويعود قرب هذا الأفول إلى عصر الشاه سليمان. وفقد هذا الملك قدرته على اتخاذ القرار منذ أواسط حكومته بسبب عجزه الشديد. مع هذا، مادام وزيره الأعظم المغفور له الشيخ علي خان زنگنه المعبر عنه باعتماد الدولة على أريكة السلطة وكان حياً، فأنه كان ينجز الأعمال بنحو من الأنحاء. و



كان يقلّل حوالات الشّاء المدمّرة لإيران إلى أدنى حدٍّ، وبيدي خوفه وذعره من خلوّ خزينه الدّولة.

ويعدّ الشّيخ علي خان زنگنه (أمير كبير) الحكومة الصّفويّة في عصره. وكان المغفور له الميرزا محمّد خان زنگنه رجلاً كفّوفاً ذا دراية، خدم بلاده في الحكومة القاجاريّة بتبريز أمراً عسكريّاً. وكان كَيْساً عارفاً بالأدب. وكان الميرزا تقي خان أمير كبير - قدّس سرّه - يعمل تحت إشرافه برهة من الزّمن، وتعلّم منه طريق السّلوک وعلم الأدب إلى حدٍّ ما. وكان الميرزا محمّد خان من أحفاد الشّيخ علي خان.

كان الميرزا بزرگ قائم مقام أحد السّياسيّين الكبار في العصر القاجاريّ. وكان من دهاة عصره وعظماء زمانه. بعد موته، عرف الأجانب الّذين كانوا يتعاملون مع الحكومة الإيرانيّة وعبّاس ميرزا نائب السّلطنة أنّهم صنعوا من عبّاس ميرزا غولاً كبيراً في نظرهم بسبب فهم الميرزا بزرگ ونبوغه وعلمه، فبانت لهم نقاط ضعفه.

وكان نجّل الميرزا بزرگ شخصيّة عظيمة، وأديباً وشاعراً كبيراً، بيد أنّه كان قاسياً، مصاباً بغرور متأصل في نفسه، ولم يكن كأيّيه في أداء الأعمال وإنجازها، لكنّه إذا قيس بمن جاء بعده فأنّه يبيّزهم. وكان نائب السّلطنة عبّاس ميرزا متفوّقاً أيضاً على أقرابه تفوّقاً يبيّن. وإنّ أحد الأعمال القبيحة الّتي قام بها القائم مقام إعماء خسرو ميرزا وأخيه ظانّاً أنّه يقدّم خدمة لمحمّد شاه.



اتّخذ عدد من طلّاب العلم والمعرفة القادمين من الطّالقان قزوين سكناً لهم بعد ما قدّموا إليها من أجل الدّراسة، فتلقّبوا بها على كروار الأيّام والسّنين.

كان سماحة الأستاذ سيّد أُمّاجد الحكماء والفقهاء المصغفور له السيّد أبوالحسن القزوينيّ أعلى الله مقامه يقول: جاء جدّنا الأعلى من الطّالقان إلى قزوين للدراسة وتوطّنها. ونحن ذكرنا أنّ والدّة الميرزا أبي الحسن القزوينيّ هي بنت العالم الجليل السيّد علي القزوينيّ صاحب التّعليقات والحواشي على قوانين الأصول للميرزا القمّيّ. وكتب السيّد عليّ شرحاً مفصّلاً على معالم الأصول، وهو في كمال الإتقان، وقد تعرّض فيه إلى حواشي الشّيخ الأجلّ محمّد تقي على المعالم، وعنوانه: هداية المسترشدين. وكان السيّد



عليّ من أعظم تلاميذ الشّيخ الأنصاريّ، والسّيّد حسين كوه كرمي. وكان المغفور له الميرزا رفيعا القزوينيّ من أجلّة تلاميذ الشّيخ الأنصاريّ، وفي العلوم العقليّة من تلاميذ الملّا اسماعيل بن محمّد سميع الإصفهانيّ. وكان معاصراً للأستاذ الشّهير الحكيم المتألّه السبزواريّ رضوان الله عليه. وذهب والده وأخوه الملّا شفيعا من الطّالقان إلى قزوین لطلب العلم، و توطّناها. كما أنّ جدّ السّادة (شهيد قزويني) و (الملّا صالح) وأخاه الآخر، كانوا من أهل برغان قريباً من كرج أو بين قزوین و كرج، ودرسوا في قزوین، و تقدّم أولاده في العلم.

\*\*\*

الطّالقان منطقة من المناطق التابعة لپهران، و تقع في الشّمال الغربيّ منها. و هي منطقة جبليّة، و قسم مهمّ منها في وادي شاهرود وأغلب قراها محاذية للروافد المتفرّعة من نهر المدينة المذكورة. و يبلغ عدد قراها ثمانی و سبعین قريةً. و عدد سكّانها، على ما جاء في الجزء الخامس من معجم معين (قسم الأعلام) الّذي أعدّه الأستاذ الجليل فضيلة الدكتور معين رحمه الله، أربعة و عشرون ألفاً و ثلاثمائة نسمة.

و لعلّ عددهم قد زاد في هذه البرهة الّتي أكتب فيها مقدّمتي (١٤١٧ هـ). و ربما تبعت الطّالقان غيرها من المدن الصّغيرة و القرى في هجرة أهاليها إلى المدن الكبيرة. القرى و القصبات بمنزلة الرّثة للبلاد. و مادام النّفط، و الغاز، و المعادن موجودة و تُباع، فالمصيبة أقلّ، و لكن إذا نفدت هذه الثّروات فإنّ البلدان النّفطيّة تتحوّل إلى بلدان مستجديّة، فلا بدّ لها من التّفكير بمصيرها.

الطّالقان التابعة لقزوین هي غير الطّالقان التابعة لخراسان، الّتي كان منها العالم المحدث أبو محمّد بن محمود بن خدّاش (المتوفّى ٢٤٤ هـ) الّذي كان يسكن ببغداد. و استمع الحديث من جماعة، و هو نفسه كان ناقلاً للحديث، و مات في الثّمانين من عمره.

و كان أبو عبد الله السيّدی من أهل الطّالقان التابعة لقزوین، و من أئمّة علم الحديث، و أكابر الصّوفيّة في عصره. توفّي سنة ٣٢٠ هـ.

و كان منها أيضاً العالم المحدث أبو الحسن عبّاد بن عبّاس بن عبّاد (المتوفّى سنة ٣٣٤



أو ٣٣٦ هـ) وقد سمع الحديث من جماعة وهو والد العالم المعروف الصّاحب بن عباد. واخترع الأستاذ الكبير وفنان الأعصار والذهور الميرزا عبدالمجيد الطالقاني المعروف بدرويش عبدالمجيد خطّ التستعليق، وكان ذا ذوق رفيع وقدرة خلاقة، ولم يبلغ أحد من أولي الفن ما بلغه هذا الشخص. ورئى تلاميذ فنانين كان لهم صيتهم الذائع. وحظي باحترام الجميع، ودعاه حكام السلالة الزندية إلى شیراز ليلحق بهم، فأصابته الحمى في اصفهان ولم يستطع أن يستجيب لطلبهم. وكتب في آخر رسالة بعثها إليهم يخبرهم أن الحمى الشديدة قد أنهكت بنيته، وأن الأطباء أبدوا عجزهم عن معالجته.



بعد أن انتقلت العاصمة إلى اصفهان في العصر الصفوي، وجدّها (سلطاني بزرگ) أفضل مكان يجدر أن يكون عاصمة لأسباب متنوعة، فظفر بأحسن موضع لحكومته يهتمة العالية. وتمتّع المدينة بمناخ يندر مثله، وبيئة تبعث على النشاط، وكانت فيها مدارس متعدّدة. والأهمّ من ذلك كلّهُ أنّ لها سوابق خاصّة من حيث عراقتها، ولذا كانت محطّاً لأنظار الشّعراء، وقاعدة لإقبالهم على تلك الجئة الثانية التي كان نهر (زندهرود) أو (زايندهرود) رصيد حياتها:

كَأَنَّ حَسِينَ الزُّرُودِ خِلَالَهَا      حَسِينُ أُسُودٍ لِلْمَجَاعَةِ تَزَارُ  
تَرَى مَاءَهَا مِثْلَ اللَّجِينِ وَأَرْضُهَا      كَجَنَّةٍ عَدْنٍ رَوْضُهَا يَتَعَطَّرُ

وعندما انتقلت العاصمة إلى طهران، ظلّت اصفهان محافظة على مركزها العلمي مدّة مديدة، وكانت لقروين حوزة علمية مهمّة نوعاً ما، بيد أنّ الطلاب كانوا يقصدون اصفهان لنيل الدّرجات العالية من العلم. ولكن تبدّلت طهران إلى حوزة علمية مهمّة، ورغب فيها أساتذة كبار، وتقاطر عليها طُلاب العلم من الطالقان، وقزوین وزنجان، وأمصار أخرى منها آذربایجان، ومدن التفقاز الشيعية المهمّة - مع أنّ حوزتها كانت حديثة - لدراسة الحكمة والعرفان والفقه والعلوم الرياضيّة، وزادتها دارالفنون [جامعة طهران] أهميّة.

وكانت حوزة طهران أقرب حوزة إلى طُلاب الطالقان. وكان طُلاب العلوم التّقليّة والعقليّة في الماضي يذهبون إلى قزوین التي كانت مركزاً مهمّاً رداً عن الزّمن. أمّا في الفترة التي كان فيها السيّد الدّاماد المعروف بالمير محمدباقر - أكبر فيلسوف إسلامي بعد



عصر الخواجه نصير الدين الطوسي، وكان معلماً بارزاً في علوم الفقه والأصول والرجال والحكمة الإلهية - فإن وجوده في إصفهان اقتاد إليها طلاب العلم. وتوجه إليها طلاب من الهند والقطيف والأحساء، وغيرها من المناطق الشيعية لحضور درس العالم المذكور. وكان الملا صدرا (صدر الدين الشيرازي) وميرفندرسكي، وجماعة من الأكابر من طلابه. علماً أن ميرفندرسكي كان معاصراً للملا صدرا، ولم يدرس صدر المتألهين الحكمة والفلسفة إلا عند المير محمدباقر الداماد. وكان ميرفندرسكي فيلسوفاً مثلاً تابعاً لابن سينا. وأفاد من درس العلامة جليبيك في قزوین، ومن حوزة درس الملا ميرزاجان الشيرازي المشهور بغاضل باغثوي في فارس.<sup>١</sup>

### البحث في معنى المعاد

إن أحد المباحث المعضلة في القرآن الكريم والأحاديث والروايات المأثورة عن أهل بيت الوحي والزسالة عليهم السلام هو بحث المعاد. وينبغي ألا يرجع الذين لاحظوا لهم من العلم الإلهي<sup>٢</sup> إلى القرآن الكريم في هذه المسألة.

يعتقد جمهور المتكلمين بالمعاد الجسماني. وينبغي الاهتمام بالتأم بهذا البحث الخطير وهو أن الحنابلة لا يقولون ببقاء الروح، ويرون أن النفس الإنسانية الناطقة مادية صرفة، ويذهبون إلى أن القيامة هي هذا العالم المادي المتصرم المتقضي، وينكرون بصراحة

١ - نسبة إلى (باغثوي) القريبة من شيراز. وهو العالم المعروف بالملا ميرزاجان. كان من أساتذة العلوم العقلية في شيراز. درس عنده العلامة جليبيك في شيراز. ذكر أصحاب السير والتراجم أن ميرفندرسكي درس في البداية عند العلامة جليبيك تيريزي، ثم نال درجة عالية عند (إشراق) وهو اليرداماد نفسه.

٢ - طلب سيد العارفين بسر الأنبياء وإمام العالم أمير المؤمنين عليه السلام من أصحابه أن يحاجبوا الخوارج بالأحاديث الصحيحة بالقرآن الكريم، لأن القرآن «حق ذو وجوه».

ابتعد البعض عن المباحث العميقة للمعاد المذكور في القرآن. ومن المباحث المحيرة والعويصة مبحث هبوط الإنسان. قال تعالى: «و قلنا ابطوا بعضكم لبعض عدو». (البقرة / ٣٦) الخطاب هنا للجميع، وفي بعض الحالات لآدم وحواء.

وردت في كتاب العقل والجهل من كتاب أصول الكافي روايات مأثورة عن حملة الوحي لا يتيسر إدراكها لشدة غموضها. جاء في كتاب العقل: أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، وقال له: أدير فأدير... الصمود والتزول في العقل (الصادر الأول) وفي الإنسان، لأن طبيعة الإنسان بعد الهبوط لها صعود أيضاً بالوجود القبي «إننا إليه راجعون». (البقرة / ١٥٦).



عودة الأرواح إلى الأجسام وما مائل ذلك من مباحث، ولا يهتتون بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ولم يفهموا أن الهوية الإنسانية والحقيقة البشرية لاتندم، وأن الإنسان يلتحق بملكوت الوجود بعد الموت.

إن أجهل الناس وأضلهم عن صراط الحق هم الذين لا يعتقدون بجهة التجرد والبقاء في الإنسان، ولا يتحقق وجود البرزخ بعد الموت، ولا بعالم المثال وعالم العقل. هذا الضرب من الأقوال يُنسب إلى كافة علماء العامة وبعض الخاصة من المحدثين الذين لا يمتلكون اطلاعاً كافياً حول الكلام التحقيقي والعلم الإلهي.

### تنبية

تنقسم المسائل المرتبطة بالمعاد إلى قسمين:

في قسم من هذه المسائل، يستطيع العقل المنور بنور الإيمان - في المباحث المتعلقة بمعرفة النفس وكيفية ظهور الإنسان في هذه النشأة من الوجود، وفي الإلهيات المتكفلة بكثير من الحقائق - أن يبلغ نقطة معينة عن طريق الحضور في مجلس الأساتذة الكبار، وعبر تجريد الذهن، والدراسات الدقيقة في مرحلة الدراسة.

إن فترة الشباب وربع الحياة فترة تكون فيها القوى الدماغية للإنسان، وبالنتيجة نفسه، على استعداد تام لاستيعاب المسائل العلمية، وتستطيع أن تدرك كثيراً من المباحث العالية، وأخيراً فإن طريق الفهم مفتوح، والمحجة واضحة.

القسم الآخر من المسائل والمباحث المرتبطة بمعرفة النفس في مستوى يعجز العقل البشري عن إدراكها وإن كانت له قوة إدراك قليلة المثل، وهو أعجمي في هذا المجال. وأخيراً فإنه في هذه المسائل العويصة، يتعثر في الأوليات المرتبطة بالآخرة. بعامة، إن إدراك مباحث ماوراء الطبيعة صعب المنال، بيد أنه سهل المنال في المباحث المتعلقة بالآخرة.

لم يتجاوز ما كتبه الرئيس ابن سينا<sup>١</sup> عظم الله قدره في المعاد عدة صفحات، فكيف بالآخرين؟ أمّا في الشؤون العامة وسائر المباحث فقد وفى الكلام حقّه. ولا يُدرك ما بعد

١ - مازال الرئيس ابن سينا حياً بعد ألف سنة ومطالبه الحية الخاصة ليست قليلة في آثاره.



الدُّنْيَا من عوامل ونشآت إلّا من زكّى نفسه فيها، و من بلغ المقامات الرّفِيعَة بعكوفه على العبادة وفقاً لتعاليم أهل البيت عليهم السّلام، و من فُتحت لهم أبواب الغيب تدريجاً. ما لم يصل السّالك إلى العلم الحاصل من الأعمال فإنّ أنغماره أو رجوعه إلى الكثرة محتمل. و في مجال الآيّة الكريمة المباركة «إليه يصعد الكلام الطّيبُ و العمل الصّالحُ يرفّعه» وردت إشارات لطيفة من أصحاب الولاية الكلّية إلى العلم الحاصل من العمل، و هي موجودة أيضاً في الآيات القرآنيّة مثل قوله تعالى: «و اتّقوا الله و يعلّمكم الله». و نُقلت في هذا الموضوع أحاديث كثيرة عن رسول الله صلّى الله عليه وآله و أمير المؤمنين عليه السّلام و سائر الائمة و رتبة علومهما و مقاماتهما و أحوالهما لا يتيسّر إدراك مضامينها عن طريق العقل النّظريّ.

قال بعض العارفين:

«إنّ شجرة طوبى أصل لجميع شجرات الجنّات كآدم ظهر من البنين؛ فإنّ الله لما غرسها بيده و نفخ فيها من روحه، زيّتها بثمرة الحلّي و الحلل الذين فيها زينة للابسة؛ فنحن أرضها كما جعل ما على الأرض زينة لها...»  
نقل العامّة و الخاصّة ما نصّه:

«إنّ طوبى شجرة أصلها في دار عليّ بن أبي طالب عليه السّلام، و ليس مؤمن إلّا وفي داره غضن منها؛ و ذلك قول الله تعالى: «طوبى لهم و حسن مآب»<sup>١</sup>  
كان مولى الموالي أمير المؤمنين عليه و على أولاده السّلام ذا ولاية كلّية، و حقيقة هذه الولاية سارية في جميع الأشياء بظهورات مختلفة باعتبار الاستعدادات. و لظهورها في مجال متعدّد خاصيّة المجلّي: «و لا يزيد الظّالمين إلّا خساراً»<sup>٢</sup> و في الحديث الصّحيح: «ويلّ لمن كان شفعاءه خصماءه» و لا بدّ من الإذعان «أنّ لرسول الله شفاعة مقبولة» و هذا حديث تلقّته جميع الفرق صاحبة الرّأي بالقبول، و أوّلهم بعضهم.

حقيقة طوبى و أس أساسها عليّ بن أبي طالب عليه السّلام. لذا عبّر عنه بعض العارفين بقولهم: «أقرب النّاس إلى رسول الله عليهما السّلام و سرّ الأنبياء و إمام العالم». و المراد من المأثور «طوبى شجرة في الجنّة» الجنّة نفسها. من هنا نُقل في الحديث المتّفق عليه بين



الفريقين أَنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قال: عَلَيَّ مع الحقِّ و الحقِّ مع عليٍّ. يدور معه حيثما دار. ولهذا الحديث معان متعدّدة، ومعناه الحقيقي و حقيقته يدلّان على أَنَّ حظَّ أمير المؤمنين عليه السّلام من المقامات مقام «أو أدنى»، و تلك الحقيقة (عليٍّ عليه السّلام) صاحبة جنّة الأسماء و الذّات. و جنّة الأفعال وحدها قاصرة عن قبول الإحاطة العلوية و صاحب جنّة الصفات و الذّات في نهاية القرب من ربّ الأرباب: «يدور مع الحقِّ حيثما دار و يدور الحقُّ معه حيثما دار».

إنَّ قُرب أولي السّلوكة من طُلاب التّوحيد -الَّذين ذاقوا طعم العلم الحاصل من العمل - إلى الحقِّ هو إمّا من قبيل قُرب التّوافل، و صاحب هذا المقام يعلم أَنَّ التّافلة غير مُلزِمة، بيد أنَّ نيل مقام القُرب التّام لا يحصل بلا عبور من قُرب التّوافل. و من خواصّ قُرب التّوافل هي أَنَّ الحقَّ تعالى قال: العبد يتقرَّب إليَّ بالتّوافل حتّى كُنْتُ سَمْعُهُ و بَصَرُهُ... وإمّا كبعض أرباب السّلوكة أصحاب قُرب الفضائل. و في هذا القُرب تكون إرادة العبد مندكّة في إرادة الحقِّ. و قد فرض الحقُّ تعالى عليهم الأعمال و العبادات الّتي يلتزم العبد بأدائها، على خلاف القُرب الحاصل من التّوافل الّتي يسوق الحقُّ الملتزمين بها إلى مقام القُرب، بيد أنَّ الأثر المترتّب على الفرائض لا يترتّب عليها.

## وهم و دفع

القائلون بالتّناسخ ينكرون المعاد، و يعتقدون أَنَّ النّفس في انتقال دائم من جسم إلى آخر، من هنا فهم ينكرون الحشر و النّشر أي: المعاد. يُقَالُ عن الأئمّة عليهم السّلام أنّهم قالوا: مَنْ قال بالتّناسخ فهو كافِر. من مفاسد التّناسخ إنكار المعاد. و من الأمور المسلّم بها أَنَّ عودة الرّوح إلى البدن في القيامة معاد، و أَنَّ عودتها و تعلّقها بالبدن في الدّنيا تناسخ. و هذا البحث لا يرتبط بإحياء الأموات، بل هو أمر آخر.

إنَّ مسألة الرّجعة ليست من سنخ إحياء الأموات في النّشأة الدّنيويّة، و ظهور أصحاب الولاية الكلّيّة من المحمّديّين في عالم الدّنيا من غوامض المسائل و المباحث في هذا الباب. و لا يتيسّر إدراك معنى الرّجعة و كيفيّة تحقّقها لكلّ أحد.



إِنَّ مِنَ الْآيَاتِ الْعَظِيمَةِ الْمُحِيرَةِ الرَّيِّبَةِ لِلْعَارِفِ وَالْعَامِّيِّ هِيَ الْمَوْتُ فِي نَشْأَةِ عَالَمِ الْمَادَّةِ بِأَمْرِ الْحَقِّ، وَالْإِحْيَاءُ فِيهِ أَيْضاً. وَهَذَا الضَّرْبُ مِنَ الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ هُوَ غَيْرُ الْمَوْتِ فِي هَذَا الْعَالَمِ وَالْحَيَاةِ فِي عَالَمِ الْآخِرَةِ: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.»<sup>١</sup> وَلَوْ مَاتَ أَحَدٌ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا وَحَيَّى بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّ مَوْتَهُ آخِرَ سَيِّدْرِهِ أَيْضاً.

الضَّرْبُ الْآخَرُ مِنَ الْمَوْتِ الْمُقَارِنُ لِلْحَيَاةِ يَرْتَبِطُ بِمَنْ تَقُومُ قِيَامَتُهُمْ فِي هَذَا الْعَالَمِ وَلَا تَأْتِيهِمْ لِنَفْخَةِ إِسْرَافِيلَ فِي مَقَامِ السَّفَرِ إِلَى الْآخِرَةِ مُطْلَقاً. وَالْمَوْتُ الَّذِي سَيِّدِرُكَ سَكَّانَ الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ فِي آخِرِ الْمَطَافِ يَعْنِي أَنَّهُمْ سَيَجَاوِرُونَ الْحَقَّ لِمَسْحَةِ الْبَرَقِ بِسَبَبِ الْعِبَادَاتِ وَتَعَلُّقِ مَشِيئَةِ الْحَقِّ بِهِمْ - إِذْ بَلَغُوا مَقَامَ الْبَقَاءِ بَعْدَ الْفَنَاءِ وَالفَنَاءِ عَنِ الْفَنَائِينَ وَالصَّحْوِ الْآخَرِ - وَإِذَا اكْتَفَتْ نَفُوسُهُمْ بِذَاتِهَا وَاسْتَفْتَتْ عَنْ مَعْلَمٍ بَشَرِيٍّ، فَمَعْلَمُهَا شَدِيدُ الْقُوَى؛ وَحَظِيَّتْ «بِجَذْبَةٍ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ يُوَازِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ». وَالَّذِينَ لَا يَتَحَقَّقُونَ بِقَرَبِ الْفَرَاغِ، فَإِنَّ سِيرَهُمْ مُحِبِّي.

جَاءَ فِي آيَةِ كَرِيمَةٍ مُبَارَكَةٍ أَنَّ الَّذِينَ لَمْ تَقُمْ قِيَامَتُهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا فَإِنَّ أَثَرِ صَعْقَةِ الْفَنَاءِ وَحُكْمِ الْفَنَاءِ بَاقٍ إِلَى أَنْ يَنْبَهَهُمُ الْحَقُّ بِقُدْرَتِهِ الْبَاهِرَةِ تَبْعاً لِاسْتِعْدَادَاتِهِمْ كَيْ يُجْزَوْا بِأَعْمَالِهِمْ. وَإِنَّ الَّذِينَ تَجَرَّي عَلَيْهِمْ أَحْكَامُ الصُّعْقِ يَنْقَسِمُونَ إِلَى أَقْسَامٍ: بَعْضُهُمْ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْعَذَابُ بِسَبَبِ أَعْمَالِهِمُ الصَّالِحَةِ، وَإِنْ كَانَتْ الْأَكْثَرِيَّةُ السَّاحِقَةُ غَيْرَ مَشْمُولَةٍ بِحُكْمِ قَرَبِ التَّوَافُلِ وَالْفَرَاغِ، يَبْدُو أَنَّ أَوَّلِي السَّعَادَةِ يَفُوزُونَ. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ مَنَاشَأَ تِلْكَ الْأَعْمَالِ الْمُتَجَسِّدَةِ فِي صُورِ الْمَعَاصِي يَشْمَلُهُمْ فِي بَدَايَةِ ظُهُورِ غَضَبِ الْحَقِّ، وَلَكِنْ النَّاجِينَ أَكْثَرُ مِنَ الْهَالِكِينَ فِي النَّارِ، وَالْمُؤَخَّدُونَ لَا يَخْلُدُونَ فِي نَارِ غَضَبِ الْحَقِّ، إِلَّا أَنَّ الْمَكْتُومَ وَالْمُتَكَنَّنَ فِي الْعَذَابِ النَّاتِجِ مِنْ حَالَاتٍ وَمَلَكَاتٍ مَعَيَّنَةٍ فِي حَدِّ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَفْسَهُ عَالِمٌ بِحَقِيقَتِهِ وَمُدَّتِهِ وَبِالْعَذَابِ النَّاتِجِ مِنْ غَضَبِهِ - وَقَدْ هَا النَّاسَ، أَيُّ الْعَاصُونَ، وَالحَجَارَةُ، أَيُّ الْقُلُوبِ الَّتِي هِيَ أَقْسَى مِنَ الْحَجَرِ.

وَيَنْقَطِعُ الْعَذَابُ عَنِ الْبَعْضِ لِأَسْبَابٍ مَجْهُولَةٍ غَامِضَةٍ عَلَى الْجَمِيعِ، ثُمَّ يَعُودُ بَعْدَ مَدَّةٍ لِمَسْوَغَاتٍ اقْتَضَتْ، وَيَنْقَطِعُ مَرَّةً أُخْرَى بَعْدَ مَضِيِّ فِتْرَةٍ. وَيُمْنِي الْعَصَاةُ بَعْدَ قَطْعِ الْعَذَابِ



بعبادٍ أشدّ، وهو الخوف من رجوع عذابٍ أبلغٍ إلاّ ما لا يمكن وصفه.

«و قالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا يَمَنَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». علاقة الحقّ تعالى بنظام الوجود لا يخصّ «جهةً دون جهة».

لما كان الحقّ تعالى لا يتناهى، وكان وجوداً صرفاً وبسيط الحقيقة، فهو مرتبط بالخلق من جهات مختلفة. وجاء التعبير عن معية الحقّ للموجودات بالمعية القَيُومِيَّة، وكما قال أعلم الخلائق وأقرب الموجودات إلى رسول الله وسرّ الأنبياء والأولياء: فهو تعالى داني في علوه وعالي في دنوه، وقيل - ونعم ما قيل -: نسبة خلق الأول إليه كنسبة خلق الآخر.

لذا تصرّف الحقّ في الأشياء هو من جهات عديدة «و لكلّ جهةً هو مواليها». والموجودات متفاوتة من حيث الطلب، ولكن قد يُصَوَّرُ أنَّ جميع الأشياء والممكنات تطلب الحقّ من وجه واحد.

تُنْقَلُ أمور عجيبة وغريبة ومحيّرة حول الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم. والتفتن في شرائعهم أظهر وأبرز عند العارفين أولي الوجد والإقبال.

كلّما تجلّى من الأسماء الكلّيّة وفروعها الخاصّة على المظهر الإنسانيّ أكثر، كانت عجائب الخلقة فيه أظهر. قال تعالى: «أو كَأَظْهَرَ مَرْءٍ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَتَى بُحَيِّبٍ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمْتُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>١</sup>

لا يستساغ كثيراً أن تنظرَ إلى التّأويل الصّرف القائل: «إنّ أبرهة النّفس الحبشيّة لما قصد تخريب كعبة القلب الّذي هو بيت الله حقيقةً والاستيلاء عليها...».

عند ما مرّ عزير على قرية خاوية، أملى عليه ذوقه وشوقه إلى سرّ القدر وطلبه شهود الإحياء، فقال مستبهداً: «أتى بُحَيِّبٍ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا؟»

استبعاد الأنبياء قدرة الله المطلقة ليس له صورة حقيقيّة: فالحقّ تعالى أماته مائة عامٍ



ثم بعثه، ووقع ما وقع من ناحية القدرة الإلهية المطلقة إظهاراً عينياً واستجابة لطلب عزير مشاهدة إحياء الأموات عيناً.

إنَّ ما ذكر حول عزير يماثل - من جهة - طلب إبراهيم عليه السلام إذ خاطب الحقَّ قائلاً: «ربِّ أُرني كيف تُحيي الموتى».

إنَّ القصد من هذين المثالين إحياء الموتى لا الرجوع إلى الحق في الآخرة. صرح بعض الباحثين أنَّ سؤال إبراهيم عليه السلام المبدأ الفياض و طلب عزير عليه السلام ليسا على سبيل الاستبعاد، وإنَّ توهم أهل الظاهر ذلك «فالمحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد من الله القادر الموجد المحيي المميت أنَّ يعيد الأموات ويوجدها مرةً أخرى، بل المؤمن بالأنبياء والكامل في إيمانه لا يستبعد ذلك، فإنَّه يقدح في إيمانه».

لا وجه لتوجيه الإمامة والإحياء عند عزير وإبراهيم صلوات الله عليهما على التمثل البرزخي والإنشاء في عالم المثال الكلامي. وقام بعض أرباب التأويل بإدخال آيات الإعجاز الصريحة في باب التأويل بنحو يدفع الإنسان الجاهل بالمبادئ العامة للتفسير والتأويل إلى الإنكار تماماً. وقصة أصحاب الفيل مشهورة وقد وقعت في زمن قريب جداً من زمن النبي صلى الله عليه وآله.

من اللافت للنظر أنَّ إحياء الأموات وإماتة الأحياء لا ينحصران في طريق واحد، ولو كانت السُنَّة الإلهية جارية - بنحو عام - على أنَّ الموجودات التي يشملها الحشر والنشر مختلفة: فحشر الإنسان استقلالي، والحيوانات تحشر تبعاً للإنسان.

كان القدماء يظنون أنَّ الأرض في وسط عالم الأجسام، وعروض الفناء محالٌ عليها. لاشكَّ أنَّ للأرض وسائر الكرات عمراً خاصاً وسيحين الوقت الذي تخلو فيه الأرض من أهلها، وتفتي. والآيات المباركة النازلة في أمر القيامة كقوله تعالى: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»، وقوله سبحانه: «وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ»، وقوله جلَّ شأنه: «وَإِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ»، صريحة في المعاد مع فناء النَّشْأَةِ الدُّنْيَوِيَّةِ.

قال بعض المحققين: «الدُّنْيَا باقية مادام فيها هذا الكامل». المراد من الكامل خاتم الأولياء الذي هو من أشراط الساعة، وبه يرتبط قيام القيامة. والمراد من خاتم الأولياء



المهديّ الموعود، و محمد من أسمائه، إذ قال خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم: اسمه اسمي وكنيته كُنيتي و له المقام المحمود.

القصد من المقام المحمود مقام قاب قوسين أو أدنى. و من بلغ هذا المقام فهو أقرب الناس إلى الله و سرّ الأنبياء والأولياء.

چو او با خواجه دارد نسبت تام از او با ظاهر آمد رحمت عام<sup>١</sup>  
النسبة الثامنة هي النسبة المعنوية والظاهرية.

و المهديّ عليه السلام منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله نسبة النبوة كما نقل العامة والخاصة.<sup>٢</sup>

ظهور كلّ او باشد به خاتم بدو يابد تمامی هر دو عالم<sup>٣</sup>  
المراد من الخاتم خاتم الأولياء. والدليل على صحة هذا الكلام عجز البيت المتقدم: به يبلغ العالمان (الدنيا والآخرة) كمالهما.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض. لا يدع السماء من قطرها شيئاً إلا صبّه مدراراً.

و تُظهر الأرض بركايتها به حتّى «يتمنى الأحياء إحياء الأموات».

شود او مقتدای هر دو عالم خليفه گردد از اولاد آدم<sup>٤</sup>

حول ظهور خاتم الولاية المحمدية المطلقة، انظر: شرح گلشن راز، ص ٣٠٩ فما بعدها. فقد جاء فيه كثير من الإشكالات والموضوعات السامقة في أطوار ولاية الإمام المهديّ عليه السلام وأصل الولاية، بدأ بها الكتاب وانتهى بمطالب تخصّ أنصار الولاية.

١ - لما كانت له مع الله نسبة ثامنة، فقد ظهرت منه الرحمة العامة.

٢ - المراد هو الباحثون منهم، لا المتفقون من بعض المذاهب، إذ منهم من يقول: لم يولد بعد، ومنهم من يقول: هو تابع لميسى عليه السلام. وبعض الجبهة المغرورين ينكرونه و يزعمون أنه من صنع اليهود. ومن الثابت أنّ القائنين بهذا قليلون. ويستبين لنا في أدنى مراجعة أنّ العرفاء الباحثين الكبار ذهبوا إلى أنّ المهديّ عليه السلام هو آخر وليّ ذي مقام رفيع، وهو صاحب الولاية المطلقة وارث الأنبياء والأولياء جميعهم. وإنّ ظهوره عليه السلام من الخفاء هو بأمر الحقّ. والمتصرّف في الباطن والظاهر من أشراف الساعة ومقدمة لظهور الدولة الحقّة على الإطلاق. وقد ناقشت ما يخصّ الإمام المهديّ الموعود بالتفصيل في مقدّمتي على فصوص الحكم، وفي التعليقات على الفصّ الشيعي.

٣ - تجلّى ظهوره تعالى في خاتم أوليائه، و به يبلغ العالمان (الدنيا والآخرة) كمالهما.

٤ - سيصبح (الإمام عليه السلام) مقتدى العالمين وخليفة الناس.





يطيب لي أن أعبر عن سروري لطبع كتاب منهج الرشاد في معرفة المعاد (الكتاب النفيس الذي آله الآخوند الملاً نعيماً الطالقاني أحد تلاميذ الحوزة المباركة للمغفور له الفقيه الباحث النادر المثال في مراحل الفقه السيد محمد الإصفهاني المشهور بالفاضل الهندي، ومن تلاميذ الملاً محمد صادق الاردستاني في الإلهيات) بجهود صديقي العزيز فضيلة حجة الإسلام والمسلمين علي أكبر الهي الخراساني رئيس مجمع البحوث الإسلامية في مشهد المقدسة، ومعاونه صديقي الفاضل الكريم محمدرضا مرواريد. إن طبع كتاب منهج الرشاد بأجزائه الثلاثة يستلزم مصاريف باهظة، مع أنه كتاب مفيد، وقليل المثل في مستواه. ولا يتولى طبع هذا النوع من الكتب إلا من كان من طلاب العلم والمعرفة، وأدرك أهمية الكتاب - بخاصة مثل هذا الكتاب الذي يدور حول المعاد بقسميه: الجسماني، والروحاني - وعرف نفاسته وعلم أن المؤلف قد أدى ما عليه بعد المعاناة والاضطلاع بتصنيف كتاب عميق ودقيق، وأثر نعين في أهم مباحث الكتاب والسنة.

إن الأشخاص الذين يبادرون إلى طبع كتاب متقن ودقيق هم ممن يعمرون اهتماماً بمحتوى الكتاب ويعلمون أن الباحثين يرغبون في هذا النوع من الكتب. از محقق تا مقلد فرقه‌هاست آن یکی کوهست و آن دیگر صدا<sup>١</sup> يحسن بي في ختام هذه المقدمة أن أشكر جميع الإخوة الذين ساهموا في طبع هذا الكتاب ونشره بنحو من الأنحاء، وأرجو لكافة الباحثين الأفاضل في مجمع البحوث الإسلامية مزيداً من الخير والتوفيق.

السيد جلال الدين الآشتياني

مشهد المقدسة

جمادى الآخرة ١٤١٧ هـ



## مقدمة المصحح

نقلها الى العربية: علي هاشم الأسدي

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

أرى من المناسب أن أكتب تمهيداً لهذا الكتاب بغية التعرف على مؤلفه أكثر فأكثر، مع أن الحكيم المتأله سماحة الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني دامت إفاداته قد صدره بمقالة مفصلة كمقدمة له. ويشمل تمهيدي عدداً من الموضوعات الآتية:

الموضوع الأول: أنامع الأستاذ الآشتياني دامت إفاداته في حديثه عن المرحوم الملا نعيما وأسرتة إذ قال: «كان رجال أسرتة من علماء الدين». وينبغي مراجعة المصادر الآتية للاطلاع على ترجمة هذه الأسرة:

\* مقدمته الأستاذ الآشتياني دامت إفاداته.

\* مقدمة أيضاً على أصل الأصول للملا نعيما في تسع عشرة صفحة، طبعة سنة ١٩٧٩ م.

\* مقدمة على أصل الأصول المطبوع في الجزء الثالث من «مختارات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران» في أربع صفحات.

\* مقدمة الاخوة محمدرضا عطائي قوچاني، و محمدرضا هادي نيكي، و محمدرضا حسن نصيري (نصير الاسلام) على منهج الرشاد في عشرين صفحة.

\* أعلام الشيعة للعلامة الطهراني، أعلام القرن الحادي عشر و الثاني عشر، ذيل عنوان الطالقاني، و البرغاني، و أحياناً القزويني.

\* أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين، ج ٤٧، ص ١٠١، طبعة قديمة و ج ١٠، ص ٨١ طبعة جديدة.

\* أمل الآمل للشيخ الحرّ العاملي، ج ٢، ذيل عنوان الطالقاني.



- \* رياض العلماء للأفندي الإصفهاني، ج ٥، ذيل عنوان الطالقاني.
- \* الذريعة للعلامة الطهراني، ج ٦، ١١، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٦ (كتب الملا نعيما).
- \* مينو در باب البعثة قزوین للشیّد محمد علی گلریز، الطبعة الثانية (فصل الأسر).
- \* دائرة المعارف تشیع، الجزء الأول، ذیل «آل طالقاني»، «آل حکيمي»، «آل برغاني».
- \* فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامی، ج ٥، ج ١٩. (أصل الأصول و منهج الرشاد).
- \* فهرس مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي (قم)، ج ٦، ج ١٧. (حدوث العالم والعروة الوثقى).
- \* فهرس مخطوطات مكتبة مدرسة مروي، طهران (منهج الرشاد، حدوث العالم، تنقيح المرام).
- \* مجلة الحوزة، العدد ٥٨، مقاله «مدرسه فلسفی قزوین».
- \* مجله آيينه پژوهش (مرآة التحقيق) العدد ١٥، مقالة بعنوان «ملا نعيما و منهج الرشاد».
- \* مجله پیام حوزه (رسالة الحوزة) العدد ١٤، مقالة بعنوان «ملا نعيماى طالقاني و خاندان او».
- \* مقدّمه كتاب موسوعة البرغاني في فقه الشيعة، للأخ عبد الحسين الصّالحي.
- \* المآثر والآثار، اعتماد السلطنة.
- \* تلاميذ العلامة المجلسي، للشيّد الحسيني الأشكوري، ذيل الطالقاني.
- \* زندگي نامه علامه مجلسي (سيرة العلامة المجلسي) المرحوم مهدي، ذيل «شاگردان علامه مجلسي» (تلاميذ العلامة المجلسي).
- \* الموضوع الثاني: الجدّ الثاني للملا نعيما هو المرحوم الملا محمد كاظم الطالقاني. ذكره الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في أمل الآمل ٢: ٢٩٥ بقوله:
- «مولانا محمد كاظم الطالقاني أصلاً القزويني مسكناً من الأفاضل المعاصرين. كان مدرّساً في مدرسة النّوّاب في قزوین. مات في المحرم سنة ١٠٩٤».
- و نقل هذا الكلام نفسه في رياض العلماء ٥: ١٥٣، و أعلام الشيعة في القرن الحادي عشر: ٤٦٣.
- و جاء في مقدّمه كتاب موسوعة البرغاني نقلاً عن العلامة الطهراني أنّ الشيخ الحرّ العاملي لا يطلق كلمة (مولانا) إلا على أشخاص مثل الملا محمد تقي المجلسي، و الملا



محمد صالح المازندراني، و هما أكبر منه سنًا و أعظم شأنًا و شهرةً. يضاف إلى ذلك أنه لم يصفه بعبارة «من الفضلاء» بل قال: «من الأفاضل».

الجدُّ الأول للملّا نعيما هو المرحوم الملّا محمدجعفر الطالقاني الملقب بـ «فريشته». وصفه العلامة المجلسي رضوان الله تعالى عليه في إجازته له فقال: «المولى الأولي، الفاضل الكامل، الصالح الفالح، المتقي الذكي الألمي مولانا محمدجعفر الطالقاني خلف المولى المبرور المغفور مولانا محمدكاظم الطالقاني». تاريخ هذه الإجازة ١٠٩٥ هـ، و تاريخ وفاته ١١٣٣ هـ. له مقبرة في طالقان يزورها الوافدون.<sup>١</sup>

قال فضيلة عبدالحسين الصالح: كتاب اشتراط العصر في الشهادة من آثاره الفذة في كيفية شهادة الصمّ البكم و هو يدلّ على تعمّقه في المسائل العقلانية. و قد جمع فيه بين الفقه و المسائل الفلسفية. و من آثاره الأخرى «حواشي بر كتب فلسفي و رسائل حكيم».<sup>٢</sup>

كانت في قزوین مدرسة بأسم مدرسة الملّا محمدجعفر الطالقاني عُرفت فيما بعد بمدرسة حسن خان.

والد المترجم له هو الملّا محمدتقي الطالقاني رحمه الله أحد تلاميذ الميرزا حسن بن الملّا عبدالرزاق اللاهيجي.<sup>٣</sup> جاء في مقدّمة موسوعة البرغاني: «هو من أكابر علماء الإمامية و مراجع التقليد. و من مؤلفاته غاية المرام في شرح شرائع الإسلام.» ورد في أعلام الشيعة في القرن الثاني عشر: ١١٧ أنه توفّي سنة ١١٦١.

أخو الملّا نعيما هو الملّا محمد المشهور بالملائكة المتوفّي سنة ١٢٠٠ هـ. و هو والد الملّا محمدتقي البرغاني المعروف بالشهيد الثالث، و الملّا علي البرغاني، و الملّا محمد صالح البرغاني مؤلف الكتاب العظيم غنيمّة المعاد في شرح الإرشاد المطبوع قسم منه في أجزاء تحت عنوان موسوعة البرغاني.

و من مؤلفاته تحفة الأبرار في تفسير القرآن. و هو أوّل من عُرف من هذه الأسرة

١ - أعلام الشيعة في القرن الحادي عشر: ٤٦٣؛ و القرن الثاني عشر: ١٣٧؛ موسوعة البرغاني: ١٤؛ تلاميذ المجلسي: ٨٩؛ زندگي نامه علامه مجلسي ٢: ٢٤.

٢ - مجله حوزه، العدد ٥٨، ص ١٨٤.

٣ - نفسه.



بالبرغاني، و مدفنه في برغان أيضاً<sup>١</sup>.

الأخ الآخر للملأ نعيما هو الملأ محمد جعفر الطالقاني والد الملأ آغا القزويني المشهور بالحكمي. وهو والد الشيخ أحمد الحكمي. وكان الشيخ أحمد المتوفى سنة ١٣٤٠ تقريباً من زعماء علماء قزوین وقادة الحركة الدستورية (المشروطة)، ينتسب إليه الملأ آغا المتوفى سنة ١٢٨٥ وقسم من أسرة الحكمي في قزوین.<sup>٢</sup>  
قال فيه اعتماد السلطنة:

الأخوند الملأ آغا الحكمي القزويني من فحول فلاسفة الإسلام، وكان «صدرالدين» عصره. وكان طلاب العلوم العقلانية يقدون على عتبته من أقصى نقاط إيران و يقبلونها. و تربى على يديه المرحوم آغا رضا قلي القزويني الذي طار صيته في البلاد.<sup>٣</sup>  
نجل الملأ نعيما هو الملأ محمد تقي الطالقاني رحمه الله سمي جده. جاء في موسوعة البرغاني:

«هو حكيم، فيلسوف، زعيم و رئيس، من أكابر علماء عصره، وله رسالة في صلاة المسافرين و رسالة في الرضاع وغيرها».

الملأ يوسف حفيد الملأ نعيما، المتوفى زهاء سنة ١٢٦١، ابن الملأ محمد تقي، من حكماء القرن الثالث عشر، و كان مدرّساً للحكمة في المدرسة الصالحية بقزوین، و هو أول من عُرِف من هذه الأسرة بالحكمي، و أصبح لقبه عنواناً لأسرته. من آثاره حواشي على أسفار الملأ صدرا.<sup>٤</sup>

قال فيه اعتماد السلطنة: كان أول أستاذ لكتب الحكمة المتعالية في دار السلطنة (قزوین)، و ربى فيها أفاضل طلبة العلوم العقلانية، و كان فذاً في زهده و عبادته.<sup>٥</sup>  
حفيد الملأ نعيما، نجل الملأ يوسف هو الشيخ أحمد الحكمي، و كان من علماء قزوین أيضاً.<sup>٦</sup>

ذكر الأستاذ الآشتياني أن بين أحفاد الملأ نعيما المعروفين بلقب (نعيماي) كثيراً من

١- أعلام الشيعة في القرن الثاني عشر: ٧٠٥؛ موسوعة البرغاني: ١٤.

٢- دایرة المعارف تشیع ١٦٣: ١.

٣- المآثر و الآثار: ١٨٢.

٤- دائرة المعارف تشیع ١٦٣: ١.

٥- المآثر و الآثار: ١٦٣.

٦- دائرة المعارف تشیع ١٦٣: ١.



العلماء، ومعظمهم من الأدباء والشعراء.

هذه نبذة موجزة عن حياة آباء المرحوم الملائع نعيما وإخوته وأولاده وأحفاده، وجميعهم كانوا من العلماء والحكماء، ويعرفون بألقاب الطالقاني، والبرغاني، والحكمي، والنعماني.

الموضوع الثالث: أما سيرة الملائع نعيما نفسه فنأسف أننا لانمتلك معلومات وثائقية دقيقة حول تاريخ ولادته ووفاته، وأساتذته وتلاميذه، ومدفنه.

ويمكن أن نخمن أنه ولد قبل سنة ١٠٠٠ هـ. اعتماداً على نسخة من (حاشية دواني على شرح المطالع) و (حاشية مير سيّد شريف) عليه بخط الملائع نعيما، وكانت في مكتبة مجد الدين نصيري بطهران،<sup>١</sup> و تاريخ كتابتها ١١١٥.

فرغ الملائع نعيما من تأليف كتاب العروة الوثقى سنة ١١٥٨ هـ.<sup>٢</sup> إذن، كان على قيد الحياة حتى هذا التاريخ. أما تاريخ وفاته، فلملّه كان في سنة ١١٨٠ هـ تقريباً كما جاء في مقدمة موسوعة البرغاني، ومقالة الأخ صالح في مجلة الحوزة. وهذا التاريخ يتناسب مع تاريخ وفاة أبيه سنة ١١٦١ هـ مع أن البعض ذكر أن أباه مات سنة ١١٨٦ هـ، وذكر آخرون أنه مات سنة ١١٨٩ هـ،<sup>٣</sup> فيكون قد عمّر قرابة مائة وعشرين سنة في الأقل.

أما أساتذة الملائع نعيما، فقد ذكر سماحة الأستاذ الاشتياني وسماحة الأخ صالح أنهما حضر درس أبيه بقزوين، ثم أفاد في إصفهان من الملائع محمد صادق الأردستاني المتوفى سنة ١١٣٤ هـ، والفاضل الهندي المتوفى سنة ١١٣٧ هـ عدد سنين.

هاجر إلى قم بعد هجوم الأفغان على إصفهان، وفيها ألف كتابه أصل الأصول سنة ١١٣٥ هـ، ثم رحل إلى قزوين والطالقان، وكتب فيهما رسالة حدوث العالم.

ذكره صاحب كتاب أعيان الشيعة (اعتماداً على نسخة كان قد رآها وسنذكرها لاحقاً) بقوله: محمد نعيم بن محمد تقي المشهور بالعرفي الطالقاني. وقال الملائع نعيما نفسه في بداية كتاب أصل الأصول:

١- الذريعة ١٣٣:٦.

٢- فهرست مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، ١٧: ٣٢٠.

٣- مجلة حوزة، العدد ٥٨، ص ١٨٨، دائرة المعارف نشية: ١٩٤.



لكتابيه ومالكه ومؤلفه وواقفه الملاً نعيماً بالمعروف بالعرفي الطالقاني<sup>١</sup>.  
ولعل المستنبط من هاتين العبارتين أنه كان ذا قريحة شعرية، و (العرفي) لقب اختاره  
لنفسه، بيد أننا لم نجد له شعراً حتى الآن.

ونقرأ للأستاذ الآشتياني حول مدفنه: لم يكن الملاً نعيماً شخصية مغمورة قط، فقد  
كان من مشاهير العلماء، وضيحه بين نور و طالقان مطاف أولي الإقبال.  
الموضوع الرابع: إن ما أطلعنا عليه و تتبناه من مؤلفات المرحوم الملاً نعيماً في  
الفهارس وغيره - مضافاً إلى منهج الرشاد - هو كما يأتي:

١- رسالة أصل الأصول. تاريخ التأليف ١١٣٥ هـ. ثلاث نسخ منها في الجزء الخامس  
من فهرس مخطوطات مجلس الشورى الإسلامي، ونسخة في فهرس مخطوطات مدرسة  
مروي بطهران. وجاء في الجزء السادس والعشرين من الذريعة نسختان منها. ورأى  
العلامة الطهراني عند المرحوم الشيخ أسدالله دهاقاني (المعروف باسماعيليان مؤلف  
فهارس شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، طبعة قم) نسخة أخرى منها كانت قد كتبت من  
النسخة الأصلية سنة ١١٣٦ هـ.

صدرت رسالة أصل الأصول قبل سنين بتصحيح الأستاذ الآشتياني و مقدّمته  
و تعليقاته، وذلك في صورتين. وجاء في فهرس مخطوطات مجلس الشورى الإسلامي،  
ج ١٩، ص ٣٦٠ وأعلام الشيعة في القرن الثاني عشر، ص ٧٩٠ رسالة ناقصة بعنوان (رسالة  
في الوجود) للملاً نعيماً. وإذا طابقتا بدايتها مع بداية رسالة أصل الأصول تبين لنا أن هذه  
الرسالة الناقصة نسخة أخرى من أصل الأصول. من هنا عرفت ثمانى نسخ من هذه الرسالة  
لحد الآن.

٢- فصل الخطاب في تحقيق الصواب. رسالة في القضاء والقدر. تحتفظ مكتبة مجلس  
الشورى الإسلامي بنسخة منها. انظر: الذريعة ١٦: ٢٣٠.

٣- حدوث العالم. تم تأليف هذه الرسالة في قزوين و الطالقان سنة ١١٣٦ هـ. وهي  
تحتوي على مقدّمة و ثلاثة فصول و خاتمة.<sup>٢</sup> نسخة من هذه الرسالة في مكتبة آية الله

١- مقدّمة الأستاذ الآشتياني دامت إفادته. ٢- أعلام الشيعة في القرن الثاني عشر: ٧٩٠.



المرعشي في ٣٠٠ صفحة،<sup>١</sup> ونسخة أخرى منها في مكتبة مدرسة مروى بطهران.<sup>٢</sup>  
 ٤ - تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام. يشمل جزء منه باب الحيض إلى التيمم في ٣٠٠ صفحة من القطع الرحلي بخط المؤلف. وهذا الجزء موجود في مكتبة مدرسة مروى بطهران. تاريخ التأليف: ١١٤٧ هـ.<sup>٣</sup>

٥ - العروة الوثقى في إمامة أئمة الهدى. تحتفظ مكتبة آية الله المرعشي بنسخة من هذا الكتاب.<sup>٤</sup> يتألف هذا الكتاب من مقدمة وخمسة أبواب في ٥٠٠ صفحة. تاريخ التأليف: ١١٥٨ هـ.

٦ - رسالة في جريان التشكيك في العرضيات والذاتيات. ذكرت هذه الرسالة في آخر مقدمة رسالة أصل الأصول.<sup>٥</sup>

٧ - العواشي على شرح الإشارات. ذكر هذا الكتاب أيضاً في أواخر مقدمة رسالة أصل الأصول.<sup>٦</sup>

٨ - العاشية على العاشية للذواني على حاشية المير السيد الشريف على شرح المطالع. رأى صاحب أعيان الشيعة نسخة من هذا الكتاب في كرمانشاه. تاريخ التأليف: ١١٢٣ هـ.<sup>٧</sup>

٩ - رسالة في العلم. كانت هذه الرسالة ملحقة بنسخة من أصل الأصول في مكتبة مدرسة آية الله البروجردى في النجف الأشرف. واحتمل صاحب الذريعة أنها من تأليف الملا نعيما أيضاً.<sup>٨</sup>

١٠ - كان الملا نعيما قد وعد في رسالة أصل الأصول أن يؤلف رسالة حول مسألة صدور الكثير عن الواحد.<sup>٩</sup>

الموضوع الخامس: يعد كتاب منهج الرشاد في معرفة المعاد من أهم الكتب المؤلفة في المعاد وإثبات الجسماني منه. قال الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني دامت إفاداته فيه:

١ - فهرس مكتبة آية الله المرعشي ٢٧: ٦.

٢ - فهرس مخطوطات مكتبة مروى ٣٣٠.

٣ - فهرس مروى: ٩٤.

٤ - فهرس مكتبة آية الله المرعشي ١٧: ٣٣٠.

٥ - منتخباتي از آثار حكماي ايران ٣٨٩: ٣. [مختارات من آثار حكماء إيران].

٦ - نفسه ٣٨٥: ٣.

٧ - أعيان الشيعة ١٠: ٨١. طبعة جديدة.

٨ - الذريعة ١٥: ٣١٦.

٩ - نفسه ١٧: ٩٩. فهرس مخطوطات مجلس الشورى الإسلامى ١٦: ٥، أصل الأصول: ٩٠، طبعة ١٣٥٧.



«هذا الكتاب فريدٌ في بابه. و كنتُ أبحث عن كتابٍ في المعاد عدد سنين على أن يكون مؤلفه مفسراً، فقيهاً، حكيماً، عارفاً حتّى عثرتُ على نسخة منه في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي. وكلفتُ ثلاثة من طلاب مرحلة الماجستير أن يجعلوها رسالتهم لنيل الماجستير، والحقّ أنّهم لم يدخروا وسعاً في سبيل ذلك.<sup>١</sup> [تصحيح الكتاب و طبعه]. و سيمثّل هذا العمل خدمة كبيرة. و ثوابه الأخرويّ يفوق ثواب كتاب في الفقه والأصول أضعافاً مضاعفة. [و أثبت] المؤلف فيه المعاد الجسمانيّ كما سُئل عن كيفيّته في الآية الكريمة المباركة: رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى، و عالج ما يرتبط به من مشكلات، و دحض ما أُثير عليه من شبهات من خلال الإحاطة بكلمات أعلام الفنّ، بخاصّة صدر المتألّهين، و الإمام بالروايات و التفسير و شيء أعلى من التفسير الظاهريّ، مع حفظ القواعد العقلية و أفكار المحقّقين.»

توجد من هذا الكتاب نسختان: الأصل بخطّ المؤلف في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، و الثانية استُنسخت على النسخة الأصليّة و هي في مكتبة مدرسة مروية بطهران.

الأصليّة ذات ٢٤٤ ورقة. و يشمل الكتاب مقدّمة و خمسة أبواب و خاتمة، و سيطلع في ثلاثة أجزاء إن شاء الله تعالى.

يشمل الجزء الأوّل مقدّمة الكتاب، و الورقة (١-٨٤). و هو الآن بين أيديكم. و يمكننا أن نتعرّفوا على محتواه من خلال نظرة مجملة على دليل موضوعاته. و من الضروريّ أن نذكر بأنّ موضوعات الجزء الثاني و الثالث من الكتاب تفصيل لموضوعات الجزء الأوّل منه و تبين لها.

الأبواب الخمسة و خاتمة الكتاب، الّتي تُشغل الجزء الثاني و الثالث هي كالآتي:  
«الباب الأوّل في إثبات النفس و إحيائها و تحديدها من حيث هي نفس، و أنّها ليست بجسم و لا عَرَض و أنّها غير البدن و أجزائه و أعضائه و آله و قواه و أعراضه.»  
هذا الباب الشّامل الورقة (٨٥-١١٠) من النسخة الأصل يضمّ لفظ كتاب الشّفاء

١ - في الوقت الّذي كان سماحة الأستاذ راضياً عن عمل هؤلاء الثلاثة الأفاضل (عطائي، هادي نيكبي، نصيري)، اختارني لتصحيح الكتاب و إعداده للطبع بنحو أدقّ.



لابن سينا وشرحه وتفصيله. وجاء في آخره:

«إنك بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ في الشفاء في هذا الفصل، وما ذكرناه في تحريره، يظهر لك ما عقدنا الباب لأجله، وهو إثبات النفس وإنشائها وتحديداتها من حيث هي نفس، وأنها ليست بجسم ولا مزاج ولا عرض، وأنها غير البدن وأعضائه وأجزائه وحواشيه وقواه وأعراضه.»

«الباب الثاني في بيان حقيقتها ومهيئتها من حيث إنها جوهر مجرد عن المادة في ذاتها، وفي أنها واحدة بالذات المختلفة بالاعتبار، ومن حيث الأفعال ولها قوى متعددة تختلف أفاعيلها لاختلاف قواها.»

يشمل هذا الباب الورقة (١١١-١٥٣) من النسخة الأصل، وهو يدور حول تجرد النفس.

شُرحت في بداية هذا الباب أربعة أحاديث حول الروح في خمس أوراق نقلاً عن كتاب الكافي للكليني والاحتجاج للطبرسي.

ودار الكلام في أواخر الباب أيضاً حول حديث من كتاب الكافي ودعاء من الصحيفة السجادية، وظن البعض أنه يدل على عدم تجرد النفس، ويقع هذا الكلام في أربع صفحات.

الباب الثالث في تعدد قوى النفس الإنسانية على ما هو المشهور بين الجمهور، والإشارة إلى نبذ من الحكمة فيه فيما لعله يحتاج إلى بيان الحكمة فيه.

يشغل هذا الباب (الورقة ١٥٤ إلى الورقة ١٦٩) من النسخة الأصل.

الباب الرابع (الورقة ١٧٠ إلى الورقة ٢١٣) وفيه مطالب:

المطلب الأول في حدوث النفس بحدوث البدن.

المطلب الثاني في إبطال التناسخ ونحوه.

المطلب الثالث في بيان أحوال النفس الإنسانية بعد خراب بدنها.

نلاحظ في هذا المطلب بحثاً مفصلاً حول اللذة والألم، والسعادة والشقاء،

والبدن المثالي ورأي ابن سينا في هذه الموضوعات، وكذلك حول البرزخ وتجسم الأعمال وغيرهما استهداءً بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث المأثورة عن



المعصومين عليهم السّلام.

الباب الخامس في إثبات المعاد الجسمانيّ: الورقة (٢١٤-٢٢٤) و يشمل الموضوعات الآتية:

إنّ للإنسان معاداً في دار الآخرة التي هي دار الجزاء.  
يجب أن يعود الرّوح في القيامة إلى بدن عنصري لها به تعلّق تدبير و تصرّف.  
يمكن أن يكون ذلك البدن هو البدن الأوّل بعينه.  
يجب أن يكون البعث على هذه الكيفيّة، أي: تعلّق الرّوح بالبدن الأوّل.  
هذه المطالب كما نطق بها الشّرع كذلك هي ممّا يحكم به العقل و يقوم الدّليل العقليّ عليها.

الخاتمة: تشمل الورقة (٢٢٥ إلى ٢٤٤) من النّسخة الأصل، و تضمّ ثلاثة مطالب هي:  
المطلب الأوّل في دفع شبهة المنكرين للمعاد الجسمانيّ (سبع شبهات).  
المطلب الثّاني في بيان جملة من الأحوال و الأمور التي نطق الشّرع بوقوعها يوم القيامة و هي:

التّفنّ في الصّور، و الصّراط، و الأعراف و السّور، و الكتاب و الحساب و الميزان،  
و العقبات، و الحوض، و الشّفاعة، و الجنّة و النّار بما فيها.  
المطلب الثّالث في بيان أصناف النّاس و أحوالهم في الجملة في القيامة و في كيفيّة  
خلود أهل الجنّة في الجنّة و أهل النّار في النّار.  
و فيه بحث إمكان الخلود، و السّبب الموجب له، و المصلحة فيه.

يستند معظم البحوث في المطلب الثّاني و الثّالث من الخاتمة إلى الآيات و الرّوايات، لأنّ مصدر هذه المسائل ليس عقليّاً فحسب.

في الختام أتقدّم بالشّكر الجزيل للحكيم الرّبانيّ سماحة السيّد جلال الدّين الآشتيانيّ و طلابه الثّلاثة الأفاضل (عطائي، و نصيري، و هادي نيكي) الّذين امتثلوا أمره فاستنسخوا من النّسخة الأصل، ثمّ طبعوا نسختهم بالآلة الطّابعة و أعدّوها للطّبع. كما أتقدّم بالشّكر الوافر لسماحة حجة الاسلام و المسلمين إلهي الخراسانيّ مدير مجمع البحوث الإسلاميّة في مدينة مشهد المقدّسة و مساعده الأخ الفاضل محمّد رضا مرواريد



على تهينتهما مقدّمت نشر الكتاب. كما أشكر الأخ الكريم محمّد رضا نجفّي على جهوده المحمودة في المقابلة النهائية للنسخ. وأرجو من القراء الأفاضل أن يغضّوا الطرف عما يُغضّ الطرف عنه، و ينيّهونا على الإشكالات التي لا يمكن التّفاضي عنها لعلنا نتداركها في الجزء الثاني والثالث إن شاء الله، والله وليّ التوفيق.

قم - رضا أستاذي

٢٢ ذي القعدة ١٤١٧ هـ







## بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله الذي خلق فسوّى، و قدّر فهدى، و أمّات و أحى، و عليه النشأة الأخرى، و إليه المنتهى، ليجزي الذين أساءوا بما عملوا، و يجزي الذين أحسنوا بالحسنى، عدلاً منه تبارك و تعالى، و الصلاة على خير الورى، أشرف من بعث بالبعث و الجزاء، و أكرم من أتى بالنشور و الرجعى، محمّد المصطفى و آله الذين بهداهم يهتدى، و بطريقتهم يقتدى، صلاة كثيرة دائمة بدوام الأرض و السماء.

أما بعد، فيقول العبد الضعيف النحيف المذنب الجاني، محمّد نعيم بن محمّد تقيّ المدعوّ بعرفي الطالقاني، عفي عنه و عن والديه، و ختم الله لهم بالحسنى، و جعل آخرتهم خيراً من الأولى:

ذاكرني بعض إخوان الصفا و خلّان الوفا، أنّ التصديق بالمعاد مطلقاً لا يخفى أنّه ضروريّ في هذه الملة البيضاء و الملل السابقة التي أتى بها الأنبياء عليهم التحية و التناء، و أصل من أصول الدين القويم و المذهب المستقيم، لم ينكره أحد من أصحاب العقول و أرباب الأبواب و النّهى، إلّا شرذمة قليلة من ملاحدة الحكماء، و أنّ الجسمانيّ منه هو جزء من الإيمان، و ضروريّ في الأديان، و دلّ عليه الكتاب الكريم و السنة السّمعاء، إذ عليه أدلّة واضحة لا يعترى بها شوب شبهة و لاربية و لا خفاء، و قد أطبق عليه المليون من الحكماء و المتشرّعون من العلماء، و قد أقاموا الدليل العقليّ على الروحانيّ منه، إلّا أنّهم عن آخرهم اعتقدوا الجسمانيّ منه على الوجه الذي أتى به الأنبياء، مثل اعتقادهم للأحكام الفرعية، معترفين بأنّه لا يمكن إقامة الدليل العقليّ عليه، قائلين بأنّه ليس للعقل استقلال و لا مدخل في إثباته بوجه ما، وكفاك شاهداً على هذا قول شيخ الرئيس ابن سينا



في الشفاء:

«يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن و شروره معلومة، لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتاناً بها سيّدنا و مولانا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّفته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما الآن، لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقاربة الحقّ الأوّل، وهي على ما سنصفه عن قريب. - انتهى كلامه.»<sup>١</sup>

و يقرب منه كلمات المتقدمين و المتأخّرين من الحكماء و المتشرّعين من العلماء، كما يعلم بالاستقصاء.

و أمّا بعض المتأخّرين منهم كصدر الأفاضل مولانا صدرالدين الشيرازي فهو وإن تصدّى في بعض مصنّفات الذي ساء الشواهد الربوبية لإقامة الدليل العقلي عليه، و بذل مجهوده فيه، لكنّه لم يأت بشيء مبين، يفي بتمام المدّعى كما لا يخفى على من راجع كلامه و تأمل فيه واستقصى.<sup>٢</sup>

و سألتني<sup>٣</sup> أنّه لا يخفى أنّهم عدّوه من أصول الدين لا من فروع الدين، فحينئذ نقول: لو كان الفرق بين أصول الدين و فروعه كما ذكره كثير من العلماء أنّ الأوّل ما يستقلّ في إثباته العقل، وإن نطق به الشرع أيضاً، مثل توحيد الله تعالى و إثبات صفاته العليا و عدله، وأصل النبوة والإمامة، و المعاد الروحاني و غيرها، و إن كان إثبات نبوة نبيّ خاص، و إمامة إمام مخصوص موقوفاً على النص أو العصمة، أو إظهار المعجزة ونحوها، وأنّ الثاني ممّا لا يستقلّ بإثباته العقل، كالصلاة والصيام والزكاة والحجّ والجهاد وأمثالها، فعلى هذا ينبغي أن يكون يمكن إقامة الدليل العقلي على إثبات أصل الجسمانيّ منه أيضاً، وإن كان

١ - كتاب الشفاء، الآليات، فصل في المعاد: ٥٤٥، طبع مكتبة بيدار: ص ٤٢٣، طبع القاهرة.

٢ - الشواهد الربوبية: ٢٦٦، طبع مشهد.

٣ - عطف على: ذاكرني.



إثبات خصوصياته موقوفاً على الشرع، وهم قد اعترفوا بالعجز عن إقامة الدليل على إثباته مطلقاً، وإلا فالفرق ماذا؟ وحينئذ فيلزم عليهم ارتكاب أحد الأمرين: إما القول بإدراجه في فروع الدين، وهو خلاف ماقرره العلماء، أو القول بأنه يكفي في إدراج مطلق المعاد في أصول الدين استقلال العقل في أحد فرديه - أي الروحاني منه - وإن لم يستقل العقل في إثبات فرده الأخرى، - أي الجسماني منه - وفيه ما ترى، فإن الظاهر أن إدراجه في أصول الدين، إدراج لكل فرديه فيها دون أحدهما.

وبالجملة فسواء عدّ من أصول الدين، كما هو الأخرى والأولى، أو لم يعدّ منها، فهل يمكن إقامة الدليل عليه بحيث لا يعتريه شبهة ولا مرأ أم لا؟

فأريت التصديّ للجواب عن هذا السؤال، والاستكشاف عن جليّة الحال، والنظر في أنه هل يمكن إقامة الدليل عليه أخرى، مع كوني ناقص الذهن، قاصر الفهم، قليل القسط من الفطانة والذكاء، ويبعد عن مثلي إدراك ما اعترف بالعجز عنه فحول الفضلاء، وقد اشتهر بينهم أن الجهالة أدنى إلى الخلاص من فطانة بترء، لكنني قد امتثلت بقول القائل: «كم ترك الأول للآخر»، فراجعت نفسي، وفكرت فيه، وبذلت جهدي، واستعنت بربيّ جلّ وعلا، واستمسكت بذيل هداية أئمة الهدى، الذين هم العروة الوثقى، في مراقبات ترى، فأنست ناراً من شاطئ الهدى، فخلعت نعل علائقي وأتيت بقدم الشوق، وادي الجدّ والطلب، لعلّي آتي منها بقبس، أو أجد على التار هدى. وقلت: ربّ اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني واجعل لي وزيراً من عقلي يفتقها قلبي إنك كنت بنا بصيراً، فنوديت من شاطئ الواد الأيمن أن: يا طالب الحقّ أقبل ولا تخف، إنك قد أوتيت سؤلك ببركة الاعتصام بحبل سادة الورى، وكنت من الآمنين لاتخاف دركاً ولا تخشى، إني أنا ربك الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، فاعبدني واستمع لما يوحى، إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى، منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى، فاقبست بتوفيق ربّي جلّ وعلا، قبسة من تلك النار، بها أضاء لي وجه المقصود، فلاح لي كالبيضاء نوراً وضياءاً، فجاء بحمد الله دليلاً واضحاً لائحاً كما يروق النواظر ويضيئ الباب أرباب الفهم والذكاء، إلا أنه يعوّقني من تحريره وتهذيبه عوائق شتى، وموانع لاتحصى، أعظمها أنني قد وقعت في زمن، قد سنحت فيه بعض



أمارات قيام الساعة والطامة الكبرى، إذ قد ظهرت فيه الداهية الدهياء، وفشت فيه المحن التي هي عامة البلوى، تعم عامة البرايا، يشيب فيها الصغير، ويهرم فيها الكبير، ويكدح فيها كل مؤمن حتى يلتقي ربه ويفنى، قد جرّده الدهر على أهاليه سيف العدوان، وأباد من كان، وتطرق الفساد إلى أوضاع العالم، وانسد طرق معاش بني آدم، قد اغبر عيشهم الأخضر، واسود يومهم الأبيض، وابيض فودهم الأسود، يتمنون الموت الأحمر، وأشرف شمس العلم على الغروب، وخمل أهل الكمال في زوايا الغروب، يتقي أهل الديانة من إظهار دينهم، ويدين بالتقية كل الوري، عجل الله تعالى ظهور دولة صاحبنا ومولانا، حتى ينكشف به تلك البلية العظمى.

ومع هذا فكيف في مثل هذا الزمان لمثلي من القاصرين الخاملين، مع توزع البال وتشتت الحال صرف الوقت في إظهار الحق في هذه المطلب الأسنى، و تحرير الدليل على هذا المقصد الأنفى، والعمدة الوثقى، فقعدت عنه برهة وفي العين قذى وفي الحلق شجى، لكن لما كرّر ذلك البعض من الأصدقاء السؤال واللع وأعاد الابتهاال، ورأيت أن الإقدام على جواب سؤاله والصبر عليه أحجى، إذ ربّما تصير الفتنة أشد وأقوى، لاأتمكّن من إظهاره أصلاً، والحال أن الأتيام تمضي ولا تعود، والعمر يذهب ولا يؤول، وتكون الحسرة أدوم، والندامة أبقي، وقد قال تعالى:

«وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ»<sup>١</sup>

«لن تنالوا البرَّ حتى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ»<sup>٢</sup>

«وسيجزيها الأتقى، الذى يؤتى ماله يتركي»<sup>٣</sup>

«فذكر إن نفعيت الذكرى، سيدكزمن يخشى»<sup>٤</sup>

شرعت مع قلة البضاعة وفوات الفرصة وكثرة المشاغل وتوزع البال وتشتت الحال، في تحريره و تهذيبه وتنقيحه بما تيسر وأمكن، امتثالاً لقول القائل: «مالا يدرك كله لا يترك كله»<sup>٥</sup>، وابتغاء أوجه ربي الأعلى، وخطابي فيه لمن استمسك في العلم بأوثق الأسباب، وجانب الاعتساف ونظر فيه بعين الإنصاف، فإن رأى فيه خطأ أو عثرة وزلاً،

٢- آل عمران: ٩٢.

٤- الأعلى: ٩-١٠.

١- الضحى: ١١.

٣- الليل: ١٧-١٨.

٥- من الأمثال المشهورة.



عذرني واستغفر الله لي، فإنه مقيم العثرات وغافر الخطيئات، وإن وجدته مقبولاً لدى الطباع الذكيّة، أنصّفتني وأعانتني بصالح الدعاء في محو السيئات وتضعيف الحسنات، والسلام على من اتّبع الهدى، وسَمِيته بمنهج الرّشاد في معرفة المعاد، ورَبَّيته على مقدّمة وخاتمة وخمسة أبواب. ربّنا لاتزعج قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب.







## المقدمة

أما المقدمة ففي ذكر نبد مما يتوقف عليه بيان المراد، كشرح معنى المعاد، وتقسيمه إلى الروحاني والجسماني، ونقل اختلاف الناس في ذلك، وسبب اختلافهم فيه، وتحرير مادلّ الشرع على ثبوته وينبغي إثباته بالدليل العقلي، وفي بعض مطالب آخر يناسب تحقيقها قبل الخوض في المقصود.

فنعول: ذكر الفاضل الكامل العارف محمّدين عليّ بن أبي جمهور الأحسائي في كتابه المسمّى بالمجلّي مرآة المنجي كلاماً بهذه العبارة:

«المحقّقون من الأوّلين والآخرين على القول بإثبات المعاد، وإنّما يختلفون في معناه، وقد نقل عن جماعة من الحكماء الطبيعيّين إنكاره، وكذا جالينوس أنكره لاعتقاده أنّ النفس هي المزاج، وأنّه يفنى، والفاني لا يعاد، خصوصاً أنّه عرض، والأعراض بعد العدم لا تصوّر عودها، فإذا بطل المزاج بفناء البدن، لا يعود.

نعم، القائلون بالمعاد اختلفوا في معناه، فقال بعضهم: إنّهُ الجسماني فقط، وهو مذهب جماعة من المتكلّمين بناءً على أنّ النفس جسم، وآخرون قالوا: إنّهُ روحاني فقط وهو مذهب جماعة من الحكماء الإلهيّين، وطائفة قالوا: إنّهُ جسماني وروحاني وهذا على وجهين: أحدهما أنّ يكون الروح مجرداً عن المادّة، فيعاد الجسم، ويتعلّق به الروح، أو يتعلّق بجسم آخر غير الأوّل، وهو مذهب قليل من أهل الإسلام، ذهب إليه الغزالي، والفارابي، وكلّ من قال بتجرّد النفس من أهل التصوّف، والثاني أنّ يكون الروح جسمانياً أو روحانياً، ويعاد الجسم الأوّل، ويردّ فيه الروح وهو مذهب كثير من أهل الإسلام والنصارى.



فعلم من هذا الاختلاف أن تحقق الإعادة مبني على تحقق النفس، وأنها أي شيء هي، فإن هذه الاختلافات إنما نشأت من الاختلافات فيها كما عرفت، فإن الطبيعيين لما اعتقدوا أن النفس جسم، وأحالوا إعادة المعدوم، أحالوا المعاد مطلقاً. وجالينوس لما قال إنها المزاج نفاء بالكلية. والمتكلمون لما قالوا إنها جوهر جسماني، قالوا إنه إنما يكون بإعادة النفس على حالتها بناءً على أنها إما الهيكل المحسوس المشاهد، أو أنها أجزاء أصلية، كما في مذاهبيهم. وأما الغزالي وأتباعه فلما قالوا بتجرد النفس قالوا إنها تبقى بعد فراق البدن، فعودها ردها إلى البدن مرة أخرى. إما الأول بعينه، أو إلى آخر يماثله. وباقى المسلمين، لما كان مذهبيهم في النفس على أنحاء متعددة، فالذي قال منهم إنها جوهر جسماني، أو إنها جوهر روحاني، قائل بأنه لابد من إعادة الجسم الأول ويرد فيه الروح جمعاً بين الشريعة والحكمة، ويدعون أن هذا منطوق الآيات القرآنية. والإلهيون لما اعتقدوا بتجرد النفس وبقاءها بعد فناء البدن، ذهبوا إلى المعاد الروحاني، ومرادهم به قطع علاقة النفس مع البدن.

فبالجملة وقع الاتفاق على وقوع المعاد، وأنه حق وإن اختلفوا في كيفية وقوعه. والدليل المطلق على ثبوت المعاد الجسماني إنه ممكن في نفسه، والصادق أخبر عنه، فوجب القول به، أما الأول، فلأن الإمكان إنما هو بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان، أما بالنظر إلى الفاعل فلما مر من الأصلين السابقين: أحدهما كونه قادراً على كل مقدور، والثاني كونه عالماً بأعيان أجزاء الأشخاص لتعلق علمه بالجزئيات.

وأما الثاني، فلا تفاق قول الأنبياء ﷺ غير موسى عليه السلام، فإنه لم يذكر، وما نزل في التوراة فيه شيء، وقد وجد في كتب من جاء بعده كحزقييل وشعيا. وأما الإنجيل، فالذي ذكر فيه أن الأخيار يصيرون كالملائكة، فيكون لهم الحياة الأبدية والسعادة السرمدية، ويمكن حمله على الروحانية، أو الجسمانية أو عليهما، ودلالته على الأول أظهر، لتحقيق الروحانية للملائكة دون الجسمانية.

وأما القرآن المجيد فقد جاءت ذكره فيه في كثير من المواضع، مثل قوله تعالى:



«مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ».<sup>١</sup>

«أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسُوِّي بَنَاتِهِ».<sup>٢</sup>

«إِذَا كُنَّا عِظَامًا تَنْخَرَةً».<sup>٣</sup>

«وَقَالُوا لَجُلُودَهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا».<sup>٤</sup>

«كُلَّمَا نَضْجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا».<sup>٥</sup>

«يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ يِرَاعًا».<sup>٦</sup>

«إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ».<sup>٧</sup>

إلى غير ذلك مما جاء في هذا المعنى وهو الكثير. والقول بأن المراد بها المجازات الدالة على الحقائق وهو الروحاني، ضعيف، لأنها صريحة في الجسماني فحملها على المجازات، تكذيب للأنبياء عليهم السلام.

فإذا عرفت ذلك، فقد ظهر لك مما أوردناه من مذاهب القوم، توقف المعاد على مقدمتين:

إحديهما: معرفة النفس وأنها ما هي، حتى يتحقق كيفية الإعادة. والثانية: أن المعدوم هل يعاد أم لا؟

فأما المقدمة الأولى فقد وقع فيها التشاجر العظيم والاختلاف الكثير، وخسب أهل الكلام فيها، وتعددت آراؤهم تعدداً كثيراً حتى قيل إنها بلغت إلى قريب من أربعين مذهباً، وليس على واحد منها دليل قطعي، وأشهر مذاهبهم القول بأنها أجزاء أصلية في البدن من أول العمر إلى آخره، وجمهور الفلاسفة وجماعة متصوفة الإسلام وجماعة من أهل الكلام قالوا بتجردها وأنها جوهر غير جسماني متعلق بهذا البدن تعلق التدبير، لاتعلق الحُلُول، ولهم على ذلك دلائل هي بالصواب أنسب، وبالحق أشبه. - انتهى كلامه عليه السلام.<sup>٨</sup>

ثم قال بعد إثبات تجرد النفس وتحقق حقيقتها بهذه العبارة:

«فَبِالْجُمْلَةِ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِي وَغَيْرِهِ يَتَحَقَّقُ عَلَى مَذَاهِبِهِمْ وَيَصَحُّ إِثْبَاتُهُ، إِلَّا أَنَّهُ يَخْتَلِفُ

٢ - القيامة: ٣-٤.

٤ - فصلت: ٢١.

٦ - ق: ٤٤.

٨ - المجلي: ٤٩١-٤٩٢، الطبع الحجري.

١ - يس: ٧٨.

٣ - النازعات: ١١.

٥ - النساء: ٥٦.

٧ - العاديات: ٩.



كيفية باختلاف مذاهبهم في النفس.

والقائلون بالتجرد، هم في الإعادة فريقان: فريق قصره عليها وجعلوا عودها إلى العالم العلوي بعد قطع العلاقة البدنية وفراغها عن الاشتغال بتدبير البدن عبارة عن المعاد، وهو مذهب جماعة كثيرة من أهل الحكمة سيأتي الكلام معهم. وفريق قالوا: لا بدّ عند القيامة الكبرى من عود الأبدان الجسمانية كما كانت، فتردّ العلاقة النفسانية على حالها على حسب ما كانت عليه في الحالة الأولى قبل قطع العلاقة، جمعاً بين الحكمة والظواهر التقليدية، وهو مذهب جماعة الإسلاميين من الحكماء وأهل التصوّف والكلام. - انتهى كلامه ﷺ ١

وقال صدر الأفاضل مولانا صدر الدين الشيرازي رحمه الله في الشواهد الربوبية:

«الإشراق الرابع في الإشارة إلى مذاهب الناس في المعاد. إنّ من الأوهام العامة اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية، وطائفة من الطبيعيين والأطباء منّ لاعتداد بهم في الفلسفة، ولا اعتماد عليهم في العقليات، ولا نصيب لهم في الشريعة، ذهبوا إلى نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد، زعماً منهم أنّ الإنسان إذا مات فات وليس له معاد كسائر الحيوان والنبات، وهؤلاء أرذل الناس رأياً وأدونهم منزلة.

والمنقول من جالينوس هو التوقّف في أمر المعاد لتردّه في أمر النفس هل هو صورة المزاج فتفنى أم صورة مجردة فتبقى؟

ثمّ من المتشبهين منهم بأذيال العلماء، من ضمّ إلى إنكاره له أنّ المعدوم لا يعاد، فيمتنع حشر الموتى.

والمتكلمون منعوا هذا، تارة بتجوز إعادة المعدوم، وأخرى بمنع فناء الإنسان بالحقيقة، لأنّ حقيقة إنسانيته بأجزائه الأصلية، وهي باقية إمّا متجزّية أو غير متجزّية، ثمّ حملوا الآيات والنصوص الواردة في إثبات الحشر على أنّ المراد جمع المتفرقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته. فهؤلاء التزموا أحد أمرين مستبعدين من العقل والنقل، والسكوت خير من الكلام منّ لا يعلم.

واتفق المحقّقون من الفلاسفة والمحقّقون من أهل الشريعة على ثبوت المعاد، ووقع



الاختلاف في كَيْفِيَّتِهِ، فذهب جمهور المتكلمين و عامة الفقهاء إلى أنه جسماني فقط، بناءً على أن الروح جرم لطيف سارفي البدن، وجمهور الفلاسفة على أنه روحاني فقط، وذهب كثير من الحكماء المتألهين ومشايخ العرفاء في هذه الملة إلى القول بالمعادين جميعاً. أما بيانه بالدليل العقلي فلم أر في كلام أحد إلى الآن، وقد مرّ البرهان العرشي على أن المعاد بعينه هو هذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً بحيث لو يراه أحد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، فمن أنكر هذا فقد أنكر ركناً عظيماً من الإيمان، فيكون كافراً عقلاً وشرعاً، ولزمه إنكار كثير من النصوص. - انتهى كلامه. <sup>١</sup> وقال أيضاً:

«الإشراق التاسع في سبب اختلاف الناس في كَيْفِيَّةِ المعاد: اعلم أن اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر وكَيْفِيَّتِهِ، إنما هو لأجل غموض هذه المسألة العويصة ودقّتها، وكثير من الحكماء كالشيخ الرئيس و من في طبقتهم، أحكموا علم المبادئ، وتبدّلت أذهانهم في كَيْفِيَّةِ المعاد، حتّى رضيت أنفسهم بالتقليد في هذه المسألة المهمة، نفموضها حتّى أن الكتب السماوية المحكمة متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى، مختلفة بحسب الجليل من النظر، متوافقة بحسب النظر الدقيق.

ففي التوراة: **إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَمْكُثُونَ فِي النِّعَمِ عَشْرَةَ آلَافِ سَنَةٍ، ثُمَّ يَصِيرُونَ مَلَائِكَةً، وَإِنَّ أَهْلَ النَّارِ يَمْكُثُونَ فِي الْجَحِيمِ كَذَا أَوْ أَزِيدَ، ثُمَّ يَصِيرُونَ شَيْاطِينَ.** <sup>٢</sup>  
وفي الإنجيل: **إِنَّ النَّاسَ يَحْشَرُونَ مَلَائِكَةً، لَا يَطْعَمُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ وَلَا يَنَامُونَ وَلَا يَتَوَدَّدُونَ.** <sup>٣</sup>

وفي بعض آيات القرآن: **إِنَّ النَّاسَ يَحْشَرُونَ عَلَى صِفَةِ التَّجَرُّدِ وَالْفِرْدَانِيَّةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا».** <sup>٤</sup>  
وكقوله تعالى: **«كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ».** <sup>٥</sup>

وفي بعضها على صفة التجسّم كقوله تعالى: **«يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ».** <sup>٦</sup>

١ - الشواهد الربوبية: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٢ - الشواهد الربوبية: ٢٧٩ نقلاً عن التوراة.

٣ - الشواهد الربوبية: ٢٧٩ نقلاً عن الإنجيل.

٤ - مريم: ٩٥.

٥ - الأعراف: ٢٩.

٦ - القمر: ٤٨.



وكذلك سؤال إبراهيم الخليل عن الله تعالى: «رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى». <sup>١</sup>  
 واستشكال عزيز: «أَتُنِيحِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا». <sup>٢</sup>  
 وحكاية أصحاب الكهف تبيناً لهذا الأمر كما قال تعالى: «وَكَذَلِكَ أَعِثُّنَا عَلَيْهِمْ لِنُفَعِّلَهُمْ أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا». <sup>٣</sup>  
 فبعض هذه النصوص يدلّ على أَنَّ المعاد للأبدان، وبعضها يدلّ على أَنَّهُ للأرواح،  
 والتحقيق أَنَّ الأبدان الأخرىة مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان، فإنَّ بدن الآخرة  
 كظّلٍ لازم للروح، أو كعكس يرى في مرآة، كما أَنَّ الروح في هذا البدن كضوء واقع على  
 جدار، أو كصورة منقوشة في قرطاس. وقد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب  
 السماوية واردة في الأحاديث النبوية - على الصادع بها وآله الصلاة والتحية - كما  
 هو المشهور عن أهل الحديث والرواية. - انتهى. <sup>٤</sup>  
 ثم نقل كلام بعض أساطين الحكمة في ذلك.

١- البقرة: ٢٦٠.

٢- البقرة: ٢٥٩.

٣- الكهف: ٢٦.

٤- الشواهد الربوبية: ٢٧٩-٢٨٠.



## في الإشارة إلى أَنَّ الإنسان عبارة عن مجموع النفس والبدن

وأقول وبالله التوفيق: لا يخفى عليك أَنَّ الإنسان لَمَّا كان مزاجه على أقرب تعديل، وخلقه في أحسن تقويم، واجتمع فيه ما يصدر عن شركائه في أجناسه القرية والبعيدة كالحيوان والنبات والمعدن، من حفظ التركيب مدّة معيّنة معتدّاً بها، والخواصّ الطبيعيّة والأفعال النباتيّة والخصائص الحيوانيّة، وامتناز من بينها أجمع، بحمله من شرائف الأفعال ونفائس الآثار وكرائم الأعمال ولطائف الإدراكات التي تخصّه كالعقل والفهم والفطنة والفكر والتدبير والتقدير وغير ذلك من الأمور المحكّمة. ولذا اختصّ من بين شركائه بالتكليف وما يلزمه ويتبعه، فله بالضرورة مبدأ لذلك هو أشرف المبادئ وأفضلها، به يتقوم قوام إنسانيّته وبه يتحقّق كونه حيواناً ناطقاً ويصدق ذلك عليه، ولذلك يسمّى نفساً كأنّه تمام حقيقة الإنسانيّة، فإنّ اسم النفس يطلق غالباً على تمام حقيقة الشيء وذاته، كما هو المنقول عن أهل اللغة والشائع في إطلاقات أهل العرف وقد يسمّى روحاً أيضاً. وبالجمله من المعلوم أنّه كما أنّ للإنسان بدنًا وهيكلًا محسوسًا مخصوصًا مشاهدًا بالحوسّ والعيان، مركّبًا تركيبًا تامًّا معدنيًّا ونباتيًّا وحيوانيًّا، يدلّ عليه البرهان. كما سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى، كذلك فيه، أومعه هذا الأمر المختصّ الذي هو مابه التمايز بينه وبين شركائه وهذا أيضًا معلوم بالوجدان، ويدلّ عليه العقل والنقل أيضًا.

والتمييز بين الأشياء وإن كان عند التحقيق بالوجودات الخاصّة، لكن تلك الموجودات إمّا عارضة لمهيات كما هو رأي فريق من الحكماء، أو معروضة لها كما هو رأي آخرين منهم، فلتلك المهيات أيضًا مدخل في التشخيص والتمييز كما لتلك الوجودات، فذلك الأمر



الخاصّ بالإنسان الذي هو معروض ذلك الوجود الخاصّ أو عارضه، هو أيضاً منشأ التمايز بينه وبين غيره لا يمكن إنكار وجوده فيه أو معه.

والإنسان عبارة عن مجموع ذلك البدن المخصوص و هذا الأمر المميّز الخاصّ، وإلهما أُشير في مواضع عديدة من الكتاب الكريم، كقوله تعالى:

«ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثمّ جعلناه نطفةً في قرار مكين، ثمّ خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثمّ أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين».<sup>١</sup>

وقوله تعالى: «الذى أحسن كلّ شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثمّ جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثمّ سوّيه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون».<sup>٢</sup>

وقوله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم».<sup>٣</sup>

والحاصل: أنّ ذلك الأمر الخاصّ، جليّ الإنّيّة عند ذوي الفطرة السليمة، وإن كان خفيّ المهيّة، ولذا اختلف فيه على أقوال شتى كما نقله الشيخ الرئيس في الشفاء عن القدماء، فذهب بعضهم إلى أنّه جوهر مجرد، وبعضهم إلى أنّه مادّي، جسم أو جسماني، وسيأتي فيما بعد نقل ذلك تحقيق الحقّ فيه إن شاء الله تعالى.

٢ - السجدة : ٧-٩.

١ - المؤمنون : ١٢-١٤.

٣ - التين : ٤.



## في الإشارة إلى معنى المعاد

ولا يخفى عليك أيضاً، أنَّ لفظ «المعاد» قد جاء مصدراً ميمياً بمعنى العود، وإن كان جاء اسم زمان و مكان أيضاً، وأنَّ العود والإعادة وأشباههما من الألفاظ قد وردت في الكتاب الكريم والشرع القويم، مثل قوله تعالى:

«كما بدأكم تعودون».<sup>١</sup>

«الله يبدء الخلق ثمَّ يُعيدُه».<sup>٢</sup>

«إنَّه يبدء الخلق ثمَّ يعيده».<sup>٣</sup>

«فسيقولون مَنْ يُعيدنا قل الذي فطركم أوَّل مرَّة».<sup>٤</sup>

«منها خلقناكم وفيها نُعيدكم ومنها نُخرجكم تارةً أخرى».<sup>٥</sup>

«أولم يروا كيف يُبدئ الله الخلق ثمَّ يُعيدُه إنَّ ذلك على الله يسير».<sup>٦</sup>

«والله أنبتكم من الأرض نباتاً، ثمَّ يُعيدكم فيها ويُخرجكم إخراجاً».<sup>٧</sup>

«وهو الذي يبدئ الخلق ثمَّ يُعيدُه وهو أهُونُ عليه».<sup>٨</sup>

«كما بدأنا أوَّل خلقٍ نُعيدُه وعداً علينا إنَّا كُنَّا فاعلين».<sup>٩</sup>

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

وإنَّ معاني هذه الألفاظ وإن كانت ممَّا يفهمها كلٌّ فاهم من ذوي فطرة سليمة

١- الأعراف: ٢٩.

٢- يونس: ٣٤.

٣- الإسراء: ٥١.

٤- المكنوت: ١٩.

٥- الروم: ٢٧.

٦- يونس: ٤.

٧- طه: ٥٥.

٨- نوح: ١٧-١٨.

٩- الأنبياء: ١٠٤.



ولا يحتاج إلى شرحها، لكننا نقول للتنبيه على ذلك:

إنَّ المتبادر من مفهومات هذه الألفاظ ومعانيها عند الإطلاق، هو أن يكون قد وجد أولاً ما فرض أنه متعلّق بالإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين، ثم زال عنه ذلك الوجود وتلك الحالة [والصفة] ثانياً في وقت من الأوقات، سواء كان بزوال نفسه أو زوال أمر متعلّق به، ثم وجد في وقت آخر بعده على ذلك الوجود وعلى تلك الحالة والصفة، فإنّه حينئذ يصدق على ذلك الأثر الحاصل ثالثاً أنّه العود، وعلى تأثير الفاعل ذلك فيه أنّه الإعادة، وبهذا المعنى أطلقت تلك الألفاظ في تلك الآيات الكريمة، إذ هو معناها المتبادر، ولا سيّما أنّها أطلقت في تلك الآيات في مقابلة البدء والإبداء، وهو قرينة عليه، إذ البدء والإبداء معناهما الإيجاد أولاً، سواء كان إيداعاً من غير تقدّم مدّة ومادّة، أو إحداثاً وتكويناً مع تقدّمهما، فحيث كان معناهما ذلك وكان متعلّق الإيداء والإعادة واحداً، كان معنى العود والإعادة في مقابلتهما لإيجاد ذلك الموجود أولاً في وقت آخر، بعد أن تخلّل زمان زوال وفناء بينهما، فتدبّر.

فيكون معنى تلك الآيات - والله أعلم - أنّ الله تعالى أوجد الخلق كالإنسان مثلاً على وجود خاصّ وحال مخصوصة، ثم يميتهم ويزيل عنهم ذلك ثانياً، ثم يوجدهم ثالثاً على ذلك الوجود وتلك الحال.

وقد يطلق العود والإعادة على وجود شيء أو إيجاده في وقت متأخّر بعد أن كان ينبغي وجوده أو إيجاده في وقت متقدّم عليه ولم يقع ذلك، إمّا بانتفائه رأساً، أو بانتفاء جزء من أجزائه، أو شرط من شروطه، كما يطلق على فعل الصلاة غير المؤدّة في وقتها كما أمر بها الشارع، في وقت ثان، أنّه إعادتها، ولا شك أنّ هذا المعنى سواء كان حقيقياً أو مجازياً غير مراد في الآيات الكريمة.

كما أنّ إرادة إنشاء خلق آخر في النشأة الأخروية، مغاير للخلق الأوّل بحسب الذات، وإن كان مماثلاً له في بعض الصفات أو كلّها، خلاف الظاهر من لفظ الإعادة، وكذا من تلك الآيات، فتدبّر تعرف.

وحيث عرفت المعنى المراد من العود والإعادة والمعاد ألّتي وردت في الكتاب الكريم، ظهر لك أنّه ينبغي أن يحمل عليه ماورد فيه بألفاظ أخر، مثل الرجوع والرجع



والبعث والنسل والإحياء والإحضار والحشر والنشر والخروج والإخراج والردّ والبروز والعرض والإتيان والمصير والجمع والقيام وأمثال ذلك.

قال تعالى: «وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يُميتكم ثم يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»<sup>١</sup>.

«والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون»<sup>٢</sup>.

«ذلك رَجْعٌ بعيد»<sup>٣</sup>.

«مَنْ يَعْثَا مِنْ مَرْقَدَنَا»<sup>٤</sup>.

«كذلك نُخْرِجُ الموتى»<sup>٥</sup>.

«وَسُتْرَدُونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ»<sup>٦</sup>.

«وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً»<sup>٧</sup>.

«وحشرناهم فلم تُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا، وَغَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا»<sup>٨</sup>.

«ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ»<sup>٩</sup>.

«وَرَدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ»<sup>١٠</sup>.

«ذلك يَوْمَ مَجْمُوعٍ لَهُ النَّاسُ»<sup>١١</sup>.

«اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ»<sup>١٢</sup>.

«وهو على جمعهم إذا يشاء قدير»<sup>١٣</sup>.

«وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»<sup>١٤</sup>.

«ونحشرهم يَوْمَ الْقِيَامَةِ»<sup>١٥</sup>.

«وإليه تُحْشَرُونَ»<sup>١٦</sup>.

«كذلك النُّشُورُ»<sup>١٧</sup>.

---

١ - البقرة: ٢٨.	٢ - الأنعام: ٣٦.
٣ - ق: ٣.	٤ - يس: ٥٢.
٥ - الأعراف: ٥٧.	٦ - التوبة: ١٠٥.
٧ - الأنعام: ٢٢.	٨ - الكهف: ٤٧-٤٨.
٩ - يونس: ٢٣.	١٠ - يونس: ٣٠.
١١ - هود: ١٠٣.	١٢ - الشورى: ١٥.
١٣ - الشورى: ٢٩.	١٤ - إبراهيم: ٤٨.
١٥ - الإسراء: ٩٧.	١٦ - المؤمنون: ٧٩.
١٧ - فاطر: ٩.	



- «فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ».<sup>١</sup>
- «يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ».<sup>٢</sup>
- «يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ».<sup>٣</sup>
- «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ».<sup>٤</sup>
- «يَوْمَ يَنْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً».<sup>٥</sup>
- «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ».<sup>٦</sup>
- «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً».<sup>٧</sup>
- «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى».<sup>٨</sup>
- «مَنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ».<sup>٩</sup>
- «ثُمَّ هُوَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ».<sup>١٠</sup>
- «فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ».<sup>١١</sup>
- «وَهُوَ خَلْقُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».<sup>١٢</sup>
- «يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ».<sup>١٣</sup>
- إلى غير ذلك من الآيات.
- وإن كان لكل واحد من تلك الألفاظ معنى يخصه يعرفه من له دربة في معاني الألفاظ.

١ - يس: ٥١.  
 ٢ - القمر: ٧ والماعراج: ٤٣.  
 ٣ - المجادلة: ٦ و ١٨.  
 ٤ - مريم: ٩٥.  
 ٥ - المؤمنون: ١٠٠.  
 ٦ - يس: ٥٣.  
 ٧ - الحاقة: ١٨.  
 ٨ - طه: ٥٥.  
 ٩ - القصص: ٦١.  
 ١٠ - فصلت: ٢١.  
 ١١ - ق: ٤٢.  
 ١٢ - ق: ٤٣.  
 ١٣ - المطففين: ٦.



## في الإشارة إلى كون الاعتقاد بالمعاد ضرورياً في هذا الدين القويم وكذا في الأديان السابقة

ولا يخفى أيضاً عليك، أنَّ الاعتقاد بالمعاد ركن من أركان الإسلام، وضروري في هذا الدين القويم، وكذا في الأديان السابقة والملل الماضية، كما أدعاه العلماء من أهل الإسلام، وقد نطق الشرع القويم والكتاب الكريم بكونه ضرورياً في هذا الدين، بل كونه جزءاً من أديان أولي العزم من الرسل وغيرهم.

أما كونه ضرورياً في الدين المحمدي ﷺ، فالقرآن مملوء منه كآيات المذكورة وغيرها مما لا تحصى. وأما في الأديان السابقة، فلقله تعالى في سورة نوح حكاية عنه (على نبينا وعليه)، أنه قال لقومه:

«والله أنبتكم من الأرض نباتاً، ثم يُعيدكم فيها ويُخرجكم إخراجاً».<sup>١</sup>

وفي سورة العنكبوت حكاية عن إبراهيم (على نبينا وعليه)، أنه قال لقومه:

«واعبدوه واشكروا له إليه تُرجعون».<sup>٢</sup>

وفي سورة الشعراء حكاية عنه أيضاً:

«والَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ، وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ».<sup>٣</sup>

وفي سورة طه خطاباً لموسى (على نبينا وعليه):

«إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى».<sup>٤</sup>

وفي سورة القصص حكاية عن قوم قارون، إنهم قالوا له:

١- نوح: ١٧-١٨.

٢- العنكبوت: ١٧.

٣- الشعراء: ٨١-٨٢.

٤- طه: ١٥.



«وابتغ فيما آتاك الله الدَّارَ الآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا».<sup>١</sup>

وفي سورة المؤمن حكاية عن مؤمن آل فرعون، إنه قال لقوم فرعون:

«يا قوم إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ».<sup>٢</sup>

وفي سورة مريم حكاية عن عيسى (على نبينا وعليه السلام):

«وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا».<sup>٣</sup>

وفي سورة يس حكاية عن رسول عيسى إلى قومه:

«وَمَالِيَ لِأَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»، «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي

يَعْلَمُونَ، بَمَا غَفَرْتُ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ».<sup>٤</sup>

وفي سورة الأنفال: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ

يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ -

الآيَةُ -».<sup>٥</sup>

ومما ذكرنا يظهر أنَّ ما ذكره العارف الأحساوي بقوله: وأما الثاني فلا تفاق قول

الأنبياء عليهم السلام غير موسى عليه السلام فإنه لم يذكر، وما نزل في التوراة فيه شيء، فيه شيء مع أنَّ

ما ذكره معارض بما نقله صدر الأفاضل عن التوراة بقوله: ففي التوراة: إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ

يَمَكُونُونَ فِي النِّعَمِ عَشْرَ آلَافِ سَنَةٍ ثُمَّ يُصَيِّرُونَ مَلَائِكَةً.<sup>٦</sup>

٢ - المؤمن: ٣٩.

١ - القصص: ٧٧.

٤ - يس: ٢٢ و ٢٦ - ٢٧.

٣ - مريم: ٣٣.

٦ - الشواهد الربوبية: ٢٧٩.

٥ - التوبة: ١١١.



## في كيفية دلالة الآيات القرآنية على المعاد

ولا يخفى أيضاً عليك أن الآيات القرآنية الواردة في هذا المطلب، بعضها ظاهرة في وقوع الموت والفناء والإماتة والإبداء والإعادة والإحياء ونحو ذلك، وطروؤه على الإنسان الذي عرفت أنه عبارة عن مجموع البدن المحسوس وذلك الأمر المخصوص أعني النفس والروح، وهي كثيرة كقوله تعالى: «ويقول الإنسان: إذا ماتت لسوف أخرج حياً، أو لا يذكر الإنسان أننا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً»<sup>١</sup>.

وكالآيات المتقدمة وغيرها حيث إنها تضمنت الخطاب بذلك للمكلفين وحكاية أحوالهم، ولا يخفى أن المكلف هو الإنسان بنفسه وبدنه، وإن احتمل كونه بنفسه وحدها أيضاً.

وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك على بدنه، كقوله تعالى: «مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ». «اليوم نَخْتُمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»<sup>٢</sup>. «حَتَّى إِذَا مَا جَاؤَهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، وَقَالُوا لِمَ لَاحِلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»<sup>٣</sup>. إلى غير ذلك من الآيات.



وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك على نفسه، وهي أيضاً كقوله تعالى:  
 «فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ، وَأَنْتُمْ حِينُذْ تَنْظُرُونَ - إِلَى قَوْلِهِ -: تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ  
 صَادِقِينَ»<sup>١</sup>.

«يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي،  
 وَادْخُلِي جَنَّاتِي»<sup>٢</sup>.

«عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ»<sup>٣</sup>.

«وَوُكِّيتُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ»<sup>٤</sup>.

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»<sup>٥</sup>.

«لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ»<sup>٦</sup>.

«لِيُجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى»<sup>٧</sup>.

«وَتَرْهَقُ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ»<sup>٨</sup>.

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا  
 الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»<sup>٩</sup>.

إلى غير ذلك من الآيات التي ظاهرها النفس بمعنى ذلك الأمر المخصوص، وإن  
 احتمل في بعضها إرادة النفس بمعنى الشخص الإنساني - أي مجموع البدن والنفس - .  
 فيظهر ممّا ذكرنا أنّ الآيات دالة على طروء كلّ من الإماتة والإحياء على كلّ من  
 النفس والجسد، وسيأتي بيان كيفية وقوع الأمرين وتواردتهما عليهما فيما بعد إن شاء الله.

٢ - الفجر: ٢٧ - ٣٠.

٤ - الزمر: ٧٠.

٦ - إبراهيم: ٥١.

٨ - التوبة: ٥٥.

١ - الواقعة: ٨٣ - ٨٧.

٣ - الانطار: ٥.

٥ - آل عمران: ١٨٥.

٧ - طه: ١٥.

٩ - الزمر: ٤٢.



## في كيفية دلالة الآيات الواردة في إنكار المنكرين للمعاد

ولا يخفى عليك أيضاً أنَّ الآيات القرآنية التي تضمنت لحكاية أحوال المنكرين للمعاد وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد المكلفين ومعاد الإنسان، أي معاد النفس والبدن جميعاً كقوله تعالى:

«وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون»<sup>١</sup>.

«ويقول الإنسان ما إذا مات لسوف أخرج حياً، ألا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً»<sup>٢</sup>.

«ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولنَّ الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين»<sup>٣</sup>.

«فسيقولون من يُعيدنا قل الذي فطركم أوَّلَ مرَّةٍ»<sup>٤</sup>.  
«وما يشعرون أياًنَّ يُبعثون، بل أذكرك عليهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون»<sup>٥</sup>.

«وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربِّي لتأتينكم عالم الغيب - الآية»<sup>٦</sup>.  
«ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط»<sup>٧</sup>.  
«وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحْيى وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك

٢- مريم: ٦٦.

٤- الإسراء: ٥١.

٦- سبأ: ٣.

١- النحل: ٣٨.

٣- هود: ٧.

٥- النمل: ٦٥-٦٦.

٧- فصلت: ٥٤.



من علم إن هم إلا يظنون»<sup>١</sup>.

«إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما نحن بمبعوثين»<sup>٢</sup>.

«يسألون أئان يوم الدين، يوم هم على النار يفتنون»<sup>٣</sup>.

«قد يشعوا من الآخرة كما يشك الكفار من أصحاب القبور»<sup>٤</sup>.

«وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً»<sup>٥</sup>.

إلى غير ذلك من الآيات.

وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد البدن خاصة، كقوله تعالى:

«وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم»<sup>٦</sup>.

«أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنائه»<sup>٧</sup>.

وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد الإنسان، لكن لأجل إنكارهم معاد البدن، كقوله

تعالى:

«وإن تعجب فعجب قولهم إذا كئنا تراباً ءإنا لفي خلق جديد»<sup>٨</sup>.

«وقالوا إذا ضللنا فى الأرض ءإنا لفي خلق جديد»<sup>٩</sup>.

«وقالوا إذا كئنا عظاماً ورقاقاً ءإنا لمبعوثون خلقاً جديداً»<sup>١٠</sup>.

«أيعذكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون، هيهات هيهات لما

توعدون»<sup>١١</sup>.

«وقال الذين كفروا إذا كئنا تراباً وأبأونا أننا لمخرجون»<sup>١٢</sup>.

«وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق

جديد»<sup>١٣</sup>.

«إذا متنا وكئنا تراباً ذلك رجع بعيد»<sup>١٤</sup>.

٢- المؤمنون: ٣٧.

٤- الممتحنة: ١٣.

٦- يس: ٧٨.

٨- الرعد: ٥.

١٠- الإسراء: ٤٩.

١٢- النمل: ٦٧.

١٤- ق: ٣.

١- البجائية: ٢٤.

٣- الذاريات: ١٢-١٣.

٥- البجن: ٧.

٧- القيامة: ٣-٤.

٩- السجدة: ١٠.

١١- المؤمنون: ٣٥-٣٦.

١٣- سبأ: ٧.



«وكانوا يقولون: إذا متنا وكُنَّا تراباً وعظاماً، إنا لمبعوثون».<sup>١</sup>

إلى غير ذلك من الآيات.

وأما ما يدلّ صريحاً على إنكارهم معاد خصوص النفس فلم نظفر به في الكتاب الكريم، ولعل وجهه - والله أعلم - مع الإشارة إلى أن إنكارهم معاد الإنسان كما دلّت عليه آيات كثيرة يدلّ على إنكارهم معاد النفس أيضاً، فإنّ الإنسان كما عرفت عبارة عن مجموع البدن والنفس، ولا إنكار لأحد في وجود النفس مع البدن أوفيه، فإنكار معاد الإنسان متضمّن لإنكار معاد البدن والنفس جميعاً، وإنّ إنكار معاد البدن وحده كاف في الإنكار للمعاد الضروري في الدين القويم.

الإشارة<sup>٢</sup> إلى أنهم اعتقدوا أنّ النفس جسم في البدن أو معه، كما هو مذهب بعض الحكماء، من أنها جرم لطيف سار في البدن أو جسمانيّ عرض فيه كالمزاج على ما هو المنقول من مذهب بعض المنكرين له من الحكماء الطبيعيين، وقد عرفت بيان ذلك ممّا نقلنا من كلام الفاضل الأحساوي وصدر الأفاضل. وبالجمله فالنفس أيضاً تنعدم بانعدام البدن، فلا يمكن إعادة شيء منها، فلذا قالوا تارة بامتناع إعادة البدن بعد خرابه وصيرورته عظاماً ورفاتاً، وتارة بامتناع إعادة الإنسان لأجل امتناع إعادة البدن بعد خرابه في زعمهم، وتارة بامتناع إعادة الإنسان مطلقاً كما نطقت بذلك الآيات المتقدمة، فإنّ منشأ هذه العقائد واحد. فتنبّه لهذه الدقيقة.



## في الإشارة إلى معنى معاد الروحاني والجسماني

وحيث عرفت ذلك فاعلم: أنَّ الشرع كما نطق بثبوت المعادين جميعاً وحكم بكفر منكريهما جميعاً، كذلك يدلّ على كفر منكر واحد منهما فقط أيضاً، لأنّ في ذلك أيضاً إنكاراً لما نطق به الشرع.

واعلم أيضاً أنا حيث نطلق لفظ المعاد الروحاني، نريد به عود الروح إلى البدن الأوّل مرّة أخرى بعد مفارقتها عنه، سواء قيل بأنّ الروح جوهر مجرد أو ماديّ، جسم أو عرض،\* وحيث نطلق المعاد الجسماني نريد به عود البدن الأوّل مرّة أخرى بعد ما كان بطل وفني. وكذلك نقول يجب أن يصدّق بهذين المعادين جميعاً، وأنّ من أنكرهما أو أنكر واحداً منهما فهو منكر للمعاد الضروريّ في الدين.

فعلى هذا فمن قال بأنّ المعاد جسماني فقط، وصدّق بالمعادين جميعاً، وأراد أنّ المعاد الذي تسمّونه روحانيّاً حقّ، إلّا أنّه جسماني أيضاً كمعاد البدن، بناءً على أنّ الروح جسم في اعتقاده، فهو ليس بمنكر للمعاد، إلّا أنّه اصطلاح فسّمى المعاد الروحاني بالجسماني أيضاً. وكذلك من قال بأنّه روحاني، وأراد به عود الروح إلى البدن الأوّل\*\* بعد عوده أيضاً فهو ليس بمنكر له أيضاً. نعم إن أراد به عود الروح فقط، سواء قال إنّ الروح جوهر مجرد أو ماديّ، من غير أن يقول يعود البدن فهو منكر له كما أنّ من قال يعود البدن فقط من غير أن يقول يعود الروح منكر له.

---

\* - قوله: «سواء قيل بأنّ الروح» وفيه ما لا يخفى، لأنّ الروح إذا كان مادياً ينعدم من رأس. وأيضاً: الروح إذا كان عرضاً لا يطلق عليه الروح، لأنّ جهة الباقي من الإنسان مجرد عن المادة والمادة القابلة للكون والفساد لن يلج الملكوت وهي فاقدة للوجود الأخرى (ج ٥).

\*\* - عود الروح إلى البدن الأوّل تناسخ صريح وليس له في الآخرة من نصيب.



وبالجملة فكلما منا في المعاد الروحاني والجسماني بهذين المعنيين اللذين ذكرناهما، وقد عرفت أن الشرع ناطق بهما جميعاً. وحيث تحققت ما بيناه، وتبيّنت أن الآيات القرآنية، كما أنها ناطقة بإعادة الإنسان وإعادة خصوص البدن وخصوص النفس، كذلك هي ناطقة بأن المنكرين للمعاد، منكرون لذلك أجمع، فحري بنا أن نكشف أولاً جليلة الحال عن أن مبنى زعم المنكرين له على ماذا؟ ثم نتبعه بشرح مبنى القول بالمعاد.



## في الإشارة إلى مبنى إنكار المنكرين للمعاد

فنقول: لا يخفى على من تأمل في الآيات الواردة في حكاية حالهم، كآيات المتقدمة وغيرها، أنهم إنما أنكروا لشبهة واهية داحضة، خيلها إليهم الشيطان وأملى لهم. هي أنهم لما رأوا أن الأبدان تفتى وتهلك وتصير غظاماً وتراباً ورفاتاً وممزقاً كل ممزق، كما هو معلوم بالمشاهدة والعيان.

ورأوا أيضاً أن النفس إما جسم أو جسماني في البدن كما هو مذهبهم، وتصير هي أيضاً مثل البدن في الاضمحلال والفناء.

ورأوا أن الجسم جوهر متصل في حد ذاته، والاتصال لازم لمهيئته وحقيقته، وأنه إذا طرأ عليه الانفصال، ولاسيما مثل هذا الانفصال والتمزق، وتبدلت صورته الجسمية، بل النوعية والشخصية أيضاً، إلى صورة أخرى كالترابية والرفاتية فلاسترة في أنه ينعدم ذلك الاتصال. وتلك الصورة، فينعدم لازم ذلك الجوهر المتصل، وانعدام اللازم مستلزم لانعدام ملزومه. - أي ذلك الجوهر المتصل - إما بالمرّة، كما هو الظاهر عندهم، أو بصورته المقومة له مطلقاً إن لم يسلم انعدامه بالمرّة، لأجل بقاء مادته - أي الهيولى أو الأجزاء الأصلية - إن كانت تبقى.

وكذلك رأوا أن النفس تنعدم مثل البدن بانعدامه، أمّا إذا كانت جسماً - أي جرمًا لطيفاً سارياً في البدن - فيقترب السابق، لأنها تابعة للبدن في الوجود والعدم، وأمّا إذا كانت جسمانية وعرضاً حالاً فيه، فبالطريق الأولى، لأنه حينئذ يكون البدن بصورته الخاصة موضوعاً لها، وبانعدام الموضوع ينعدم العرض بالمرّة.

ورأوا أيضاً أن المعدوم يتمتع أن يعاد، أمّا المعدوم بالمرّة فبالبرهان الذي سيجيء بيانه.



وأما المعدوم بصورته الخاصة فبذلك البرهان أيضاً، ولأنه لو فرضنا إمكان إعادته وأعيد، لم يكن المعاد ذلك الشخص بعينه بجميع مشخصاته، بل يكون خلقاً جديداً - أي مخلوقاً جديداً - وإن كان مماثلاً للأول في بعض الصفات، كما حكى الله تعالى عنهم في الآيات المتقدمة لو أرادوا به هذا المعنى أو ما يتناوله، والخلق الجديد بمعنى الإعادة، وسيجيء أيضاً بيان هذا.

فمن هذه الشبهة ذهبت أو هامهم إلى امتناع البعث وإنكار المعاد، وإن كانوا قائلين بوجود الفاعل القادر المختار أيضاً، لأن متعلق القدرة ينبغي أن يكون شيئاً ممكناً مقدوراً بالذات، والممتنع بالذات لا يصدق عليه اسم الشيء، فلا يكون متعلق القدرة، وهذا لا يستلزم نقصاً في قدرة القادر المختار، ولا في فاعلية الفاعل، بل النقص إنما هو في جانب القابل، وهذا ممّا لاضير فيه.

وقوله تعالى حكاية عنهم: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ»<sup>١</sup> يمكن أن يراد به هذا المعنى، وإن كان يمكن أن يراد به نفي الفاعل المختار القادر على ذلك، وإسناد الموت والحياة في النشأة الدنيوية إلى الدهر أو إلى البخت والاتفاق من غير أن يكون نشأة أخروية أو معاد فيها، كما هو مذهب الدهرية والملاحدة منهم، ويدلّ عليه قوله تعالى حكاية عنهم:

«إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَى وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ»<sup>٢</sup>.

وكذلك قوله تعالى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسْوِيَّ بَنَانَهُ»<sup>٣</sup> محتمل للوجهين المذكورين، وعلى الأول فيكون المراد بقوله: «بلى قادرين» إثبات أن جمع العظام ممّا هو متعلق القدرة، وليس فيه إعادة المعدوم بالمرّة، ولا هو بممتنع بالذات على ما سيأتي بيانه، وعلى الثاني فيكون المراد به مضافاً إلى ما ذكر إثبات أصل القدرة، وإثبات الفاعل المختار القادر عليه، فتدبر.

وبالجملة فهذه الشبهة بالوجهين المحكيّة عن المنكرين للمعاد في الآيات المتقدمة أعظم شبههم في ذلك، ولهم شبه أخرى عليه، سيأتي بيانها مع إبطالها في مواضعها.



وشبهتهم هذه وغيرها باطلة، مخالفة للعقل والنقل، كما سيجيء بيان ذلك، كلُّها نشأت عنهم من غير علم، فلذا نفى الله تعالى عنهم في ذلك العلم، وأسند إليهم فيه الظنَّ والزعم والشك وعدم العلم وعدم الشعور والحسبان ونحو ذلك، ممَّا يدلُّ على عدم علمهم فيه، وتعجَّب من قولهم هذا.

وأما ما أسند إليهم في قوله تعالى:

«وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعُثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ»<sup>١</sup>.

فلعلَّه لكمال عنادهم وعتوِّهم، أوأنَّهم حسبه يقيناً فأقسموا بالله عليه، كما أنَّ تسمية ذلك حجة في قوله تعالى:

«مَا كَانَ حُجَّتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتَّبَعُوا آبَاءَنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»<sup>٢</sup>.

لأنَّهم حسبه حجة، وإن لم يكن حجة في الواقع، أو لأنَّهم التهمَّ بهم. وكيفما كان فحجَّتهم داحضة عند ربِّهم وعليهم غضب، وقولهم هذا كفر بالله ورسوله واليوم الآخر.



## في الإشارة إلى مبنى القول بالمعاد

وإذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ القائلين بالمعاد حيث كان السبب العمدة في قولهم به تصديق الشرع القويم، يجب عليهم تصديقهم به كما أتى به الشارع العلیم الحكيم، وحيث ورد الشرع بمعاد البدن والنفس جميعاً، كما ورد بموتهما جميعاً على ما دلّت عليه الآيات المتقدمة فيجب عليهم تصديق ذلك جميعاً وإن كانت مذاهبهم مختلفة في كيفيته، فلنفصل ذلك في كلٍّ من معاد البدن والنفس وكذا في موتهما.

أما موت البدن فلا شبهة لأحد فيه على ما يشاهد بالحواس والعيان وسيظهر أيضاً بيان كيفيته.

## في الإشارة إلى مبنى معاد البدن

وأما معاده، فالذين قالوا بنفي الجزء الصوري في الأجسام وحصر أجزائه في الجواهر الفردة أي أنَّ مبادئ الأجسام جواهر فردة، وأجزاؤه لا تتجزئ، والجسم عبارة عن تلك الأجزاء المتلاصقة المؤتلفة، من غير أن يكون للاتصال مدخل في حقيقته وتقوّمه، كما هو مذهب المتكلمين منهم، فمعاد البدن عندهم عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء المتفرقة بالموت بتأليف مجدّد وإصاق ثان، كما أنَّ موته عبارة عن ذلك التفرّق وانعدام التأليف الأوّل، فلا يلزم عليهم انعدام البدن ولا أجزائه بالموت، ولا أن يكون إعاداته إعادة المعدوم. نعم يلزم عليهم القول بانعدام ذلك التأليف الخاص الأوّل، ثمَّ حصول مثل ذلك التأليف في الحشر.

فعلى هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ باعتبار أجزائه، ومثله باعتبار التأليف، فهو



عين الأول باعتبار، وغيره - أي مثله - باعتبار آخر.

ولعل هؤلاء الجماعة قالوا بهذا المذهب مع بطلانه، لأجل تصحيح المعاد الجسماني، وهرباً عن لزوم الإشكال الوارد في زعمهم على تقدير كون الاتصال جزءاً صورياً للأجسام، وهذا الذي ذكرنا ظاهر على المتدبر.

وقد قال الشارح القوشجي في شرح التجريد في قول مصنفه: «والمعدوم لا يعاد بعينه»:

«اختلفوا في جواز إعادة المعدوم بعينه - أي بجميع عوارضه المشخصة - فذهب أكثر المتكلمين إلى جوازها، وذهب الحكماء وبعض الكرامية وأبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة إلى امتناعها، واختاره المصنف. وهؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم، لأنهم لا يقولون بانعدام الأجساد، بل بتفريق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، ويؤيده قصه إبراهيم عليه السلام. انتهى»<sup>١</sup>

وقال المحقق الدواني في الحاشية على قوله: «لا يقولون بانعدام الأجساد»:

«وهذا بناءً على نفي الجزء الصوري للأجسام وحصر أجزائه في الجواهر الفردة، كما هو مذهب المتكلمين ظاهر، وكذا على مذهب المصنف حيث قال بأن حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية وأنها تبقى بعينها حال الانفصال. ولو أثبت الجزء الصوري في الأجسام، قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها، ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصور الزائلة.

فإن قيل: فيكون تناسخاً، قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة، لا إلى بدن متألف من عين مادة هذا البدن وصورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، فإن سمي ذلك تناسخاً فلا بد من البرهان على امتناعه، فإن النزاع إنما هو في المعنى لافي الألفاظ. انتهى»<sup>٢</sup>

وقال المحشي الشيرازي في الحاشية على قوله: «هذا بناءً على نفي الجزء الصوري

١ - شرح التجريد للقوشجي: ٧١، الطبع الحجري، تبريز، ١٣٠٧ ق.

٢ - راجع هامش ص ٧١ من شرح القوشجي.



في الأجسام»:

«أقول: فيه نظر ظاهر، إذ لا يقول عاقل إنه إذا أحرق زيد وصار رماداً، وألقي في أرض الملح فصار ملحاً، فحينئذ يبقى شخص زيد بعينه، ضرورة أن ما به زيد لم يبق حينئذ، بل عسى أن يدعى عدم بقاء النوع. فعلى هذا يلزم على من قال بامتناع إعادة المعدوم، وكان قائلًا بالمعاد الجسماني أن يقول مثل ما يقول مثبتوا الجزء الصوري من أن الأجزاء المادية باقية بعينها، ويتبدل ما يكون الشخص به شخصاً إلى ما يماثله، وبه يأول الآيات والأحاديث الواردة في المعاد، كما هو طريقتهم في تأويل الظواهر، إذا دل القاطع على خلافه.

فإن قيل: فيلزم إيصال الثواب والعقاب إلى من يماثل من يستحقهما.

قلت: المستحق للثواب والعقاب هو النفس المجردة، وهي باقية بعد خراب البدن عند المحققين، ومنهم المصنف، والمدرک للذة والألم وإن كان جسمانيًا إنما هو النفس، والبدن آلة لها في الأفعال التي يستحق بها النفس الثواب والعقاب. وكذا لبعض اللذات والآلام، ولا محذور في أن كان استحقاق النفس لهما عند تعلقها بآلة وإيصال أحدهما عند تعلقها بآلة أخرى. - انتهى. <sup>١</sup>

وأقول: لا يخفى عليك أن ما ذكره المحقق الدواني لا غبار عليه، وسنذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى تحقيق معنى التناسخ المحال، وأن عود النفس إلى بدن متألف من مادة البدن الأول ومن صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، ليس من التناسخ المحال، فانتظر.

وأما ما ذكره المحشي الشيرازي، فلا يخفى أنه مجرد استبعاد، نظير استبعاد المنكرين للمعاد، ومع ذلك فهذا الاستبعاد إنما هو على تقدير القول بالجزء الصوري خاصة.

ويندفع أيضاً بما ذكره المحقق الدواني بقوله: قيل يكفي في المعاد الجسماني - إلى آخر ما قال - و سنحقق ذلك فيما بعد إن شاء الله العزيز.

وأما ذكره بقوله: «ضرورة أن ما به زيد زيد لم يبق حينئذ بل عسى أن يدعى عدم بقاء النوع» فيه: أن زيداً لو كان عبارة عن بدنه فقط، لربما كان لما ادّعاه وجه، وليس كذلك،



بل هو عبارة عن مجموع البدن الخاصّ والنفس المخصوصة، كما أشرنا إليه فيما تقدّم، وسنزيده بياناً فيما بعد.

ولم يظهر ممّا ذكره عدم بقاء نفسه أيضاً، كيف وهو نفسه قد اعترف بأنّ المستحقّ للشواب والعقاب النفس، وهي باقية بعد خراب البدن، بل قد ادّعى جمع من الحكماء أنّ هويّة زيد وهذيتّه إنّما هي بنفسه، فإنّ أعضائه وبدنه أبداً في التحوّل والذوبان والتبدّل والسيلان بحرارته الغريزية المستولية عليها من نار الطبيعة، وزيد هو هونفساً وبدناً من أوّل العمر إلى منتهاه، لانهفاظ هويّة بدنه بنفسه التي هي صورته التمامية، فهذه البدن من حيث هو بدن لهذه النفس بهذه النفس، وإن تبدّل تركيبه.

على أنّ الحقّ كما سيأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى أنّ هويّة زيد بنفسه، وكذا بهوية الأجزاء الأصلية الباقية من بدنه.

وأما ما ارتكبه أخيراً من «كون المخاطب بالتكاليف والمستحقّ للشواب والعقاب هو النفس وحدها، وكون البدن آلة لها في ذلك وأن لا محذور في أن كان استحقاق النفس لها عند تعلّقها بآلة، وإيصال أحدهما عند تعلّقها بآلة أخرى، وإن كانت مغايرة للأولى». ففيه، أنّ هذا مخالف لما دلّ عليه الشرع ونطقت به الآيات المتقدمة، فإنّك قد عرفت أنّها تدلّ على معاد النفس والبدن، الذي كان في النشأة الدنيويّة جميعاً. أي على معاد الإنسان الذي هو عبارة عن مجموعهما، وكذلك الظاهر من التكاليف الواردة أنّ المخاطب بها هو الإنسان لانفسه فقط، وإن كان للنفس مدخل عظيم في ذلك. والحال قد بيّنا لك أنّ التصديق بالمعاد يجب أن يكون على النهج الذي دلّ عليه الشرع، فتبصّر.

وإذا عرفت ما ذكرنا وعلمت كيفيّة معاد البدن على تقدير القول بالجواهر الفردة، ونفي الجزء الصوري للجسم، فاعلم أنّ القائلين بالمعاد لو كان مذهبهم في الجسم ماذهب إليه ديمقراطيس من القدماء، من أنّ مبادئ الأجسام أصغار صلبة متجزّية وهما غير متجزّية في الخارج، وأنّ اتّصال الجسم عبارة عن اجتماع تلك الأجسام الصلبة، وانفصاله عن افتراقها، من غير أن يكون هناك جزء صوري للجسم، فحالهم أيضاً في القول بموت البدن ومعاده كحال لفرة الأولى سواء.

وهذا المذهب أيضاً وإن كان باطلاً كالأوّل، لكنّه على تقدير القول به أيضاً لا يلزم



إعادة المعدوم بالمرّة بعينه، فإنّه على هذا المذهب أيضاً لا يلزم انعدام البدن ولا أجزائه، إنّما المعدوم هو التآليف الخاصّة، والموت عبارة عن تفرّق تلك الأجسام التي هي أجزاء للجسم، والعود عبارة عن اجتماعها بتأليف ثانٍ مجدّد، مثل الأوّل. وعلى هذا أيضاً فالبدن المعاد عين المبتدأ باعتبار وغيره باعتبار آخر أي في التآليف.

وأما الذين قالوا بأنّ حقيقة الجسم هو الصورة الاتّصاليّة، وأنّها تبقى بعينها حال الانفصال كما هو مذهب الإشراقيّين ومن تبعهم فيه، كالمحقّق الطوسي رحمته الله وغيره، وحاصل مذهبهم أنّ الجسم جوهر متّصل في حدّ ذاته، ليس بذی مفاصل وأجزاء بالفعل، كما هو عند الحنّس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي إلى ما لا يتناهى. وأنّ ذلك الجوهر المتّصل قائم بذاته غير حالّ في شيء آخر، وهو الجسم المطلق، فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج أصلاً، قابل لطريان الاتّصال والانفصال عليه مع بقائه في الحاليّن في ذاته، فهو من حيث جوهره وذاته يستیّ جسماً، ومن حيث قبوله للصور النوعيّة التي لأنواع الجسم يستیّ هيولى، فكذلك لا يلزم عليهم إعادة المعدوم بالمرّة كما دلّ عليه كلام المحقّق الدواني الذي نقلناه، وهذا أيضاً ظاهر يظهر بالتأمّل في مذهبهم، لأنّ ملخصه كما ذكره بعض الفضلاء أنّهم يقولون إنّ الاتّصال وإن كان لازماً لجوهر الجسم، لكنّه لازم له في جميع الجهات في حاقّ ذاته وصرف وجوده، وهو وحده تمام حقيقة الجسم، ولا يلزم من طريان الانفصال عليه انعدامه رأساً، وذلك لأنّ الاتّصال اللازم من انتفاء الجزء ومثله إنّما هو بمعنى توسّع الذات والانبساط في الجهات، وهو مشتمل بمحض مفهومه على حدود مشتركة بين أجزائه كالنصف والثلث وغير ذلك، والانفصال في كلّ حدّ إنّما يقابل الاتّصال في ذلك الحدّ بعينه دون سائر الحدود، فإذا انفصل في حدّ النصف مثلاً فإنّما يبطل اتّصاله فيه فقط، وهو باعتبار سائر الحدود باقٍ متّصلاً كما كان. نعم لو كان الاتّصال معنى وحدانيّاً غير ذي حدود، أو كان الانفصال يعرضه في جميع حدوده الممكنة فيه لأدّى إلى انعدامه بالكلّيّة، وإذ ليس فليس.

والمحصّل أنّ الاتّصال الذي هو تمام حقيقة الجسم، هو الاتّصال في الجملة، فمادام يبقى ذلك الاتّصال في الجملة لم ينعدم الجسم بالكلّيّة.

فعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عين البدن الأوّل المبتدأ باعتبار، - أي



باعتبار حقيقة الاتصال في الجملة وبعض مراتب الاتصال الباقي - وغيره، أي مثله باعتبار آخر، - أي باعتبار بعض مراتب الاتصال الثاني الذي أعيد مثله حين الإعادة - فتدبر، والله تعالى أعلم.

وأما الذين قالوا بوجود الجزء الصوري في الجسم، كالمشائين وأتباعهم، وحاصل مذهبهم: أن الجوهر جوهر متصل الذات في الذات، لكنه من حيث هو جسم مطلقاً مركب من جوهرين: أحدهما هذا الجوهر المتصل بالذات، والثاني جوهر آخر محل للأول، وهو حال فيه، وليس في حد ذاته متصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً ولا كثيراً، بل هو في هذه كلها تابع للأول، ويسمى الأول الصورة الجسميّة، والثاني الهيولي، وله من حيث هو نوع ماء أو هواء أو نار أو غيرها جزء يستوونه الصورة النوعيّة.

فعلى مذهب هؤلاء وإن كان يلزم أن يكون بطريان الانفصال ينعدم الاتصال، وينعدم الجسم أيضاً لانعدام جزئه الصوري الذي هو الاتصال الخاص المنعدم بطريان الانفصال عليه في أية مرتبة منه، لكنه لا يلزم أيضاً انعدام الجسم بالكلية لبقاء جزئه الآخر المحل للجزء الصوري، - أي الهيولي - وإن طرأ عليه صورة أخرى غير الأولى، فإنهم لأجل ذلك أثبتوا الهيولي، حيث إن مذهبهم أن الانفصال مقابل الاتصال. والاتصال لازم لمهية الجسم، وإلا لزم الجزء أو مثله، فإذا طرأ عليه الانفصال بطل الاتصال، فانعدم ملزومه الذي هو هذا الجوهر المتصل، فلو كان هو تمام حقيقة الجسم لزم انعدامه بالكلية وأن يكون تفريق الجسم إلى جسمين إعداماً له بالمرّة وإحداث جسمين آخرين من كتم العدم، وهو باطل بالضرورة، فيجب أن يكون للجسم جزء آخر يكون الاتصال والانفصال مفارقين عنه غير لازمين له في ذاته، حتى يكون باقياً في الحالين، وهو المسمى بالهيولي. فعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عين البدن الأول المبتدأ باعتبار أحد جزئه - أي الهيولي - وغيره أي مثله باعتبار جزئه الآخر - أي الصورة الجسميّة والنوعيّة بل الشخصية - فإن لهم أن يقولوا إنه حين الإعادة تفاض على تلك الهيولي البدنيّة أقرب الصور الجسميّة والنوعيّة بل الشخصية إلى الصورة الأولى.

وكان المحقق الدواني فيما نقلنا عنه أنفاً حيث قال: بناءً على هذا المذهب، قيل: يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء الماديّة هي بعينها - إلى آخره - أراد ببقاء الأجزاء



المادّية بقاء هيولى البدن، كما هو مذهب هؤلاء في مطلق الجسم، وإن كان طرأ على هيولاه صورة أخرى غير صورة البدن الأوّل حين الفناء، وأقرب الصور إلى الصورة البدنيّة الأولى حين الإعادة، ويحتمل أن يكون أراد به مع ما ذكر بقاء الأجزاء الأصليّة من البدن التي يظهر من بعض أحاديث الأئمة الأطهار (عليهم سلام الله الملك الجبار) أنّ منها تكون البدن، وهي مبدأ نشئه، وهي ممّا تبقى بعد خرابه، كما روى الشيخ الصدوق ابن بابويه رحمته الله في الفقيه عن عمّار الساباطي.

أنّه قال: سئل أبو عبدالله (صلوات الله عليه) عن الميّت هل يبلى جسده؟ قال: نعم حتّى لا يبقى لحم ولا عظم، إلاّ طينته التي خلق منها فإنّها لا تبلى في القبر، تبقى مستديرة حتّى يخلق منها كما خلق أوّل مرّة.<sup>١</sup>

والمراد من هذه الطينة الباقية - والله وأولو العلم أعلم - إمّا نفس النطفة المنويّة التي منها بدن الإنسان كما يشهد به ما رواه هو رحمته الله فيه أيضاً.

أنّه سئل الصادق (صلوات الله عليه) لأيّ علّة يغسل الميّت؟ قال: تخرج منه النطفة التي خلق منها تخرج من عينيه أو من فيه...<sup>٢</sup>

وإمّا تلك النطفة المنويّة المخلوطة بالتراب التي هي مبدأ نشأ بدن الإنسان أوّلاً، وكذا هي مبدأ تكوّنه ثانياً في الحشر، كما هو الأظهر، وقد ورد في الأحاديث المروية عن أهل العصمة (سلام الله عليهم أجمعين)<sup>٣</sup>، أنّ كلّ طينة خلق منها الإنسان يدفن فيها، وأنّ النطفة إذا استقرّت في الرحم بعث الله تعالى ملكاً ليأخذ من تراب المكان الذي يدفن ذلك الإنسان فيه، فيأخذه ويخلطه بتلك النطفة، فيخلق الإنسان من تلك النطفة المخلوطة بذلك التراب، وإذا اقترب أجله يذهب إلى أن يجيئ إلى ذلك المكان، فيموت ويدفن فيه. وهذه النطفة مستديرة في القبر، وتبقى إلى أن يخلق الإنسان في الحشر مرّة أخرى منها كما خلق أوّل مرّة، ويشهد به قوله تعالى: «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارةً أخرى...»<sup>٤</sup> فتبصر.

١ - من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١، طبع مكتبة الصدوق طهران.

٢ - من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٨.

٣ - راجع الكافي ٣: ٢٠٢، باب التربة التي يدفن فيها الميّت، وراجع أيضاً غرر الحقايق.

٤ - طه: ٥٥.



والمراد باستدارة تلك الطينة - والله أعلم - إما الاستدارة الحسية أي تكون مستديرة في الحجم والشكل والهيئة ولو كانت جزءاً صغيراً، سواء كانت جزءاً واحداً أو أجزاءً متعددة متفرقة، لكن بحيث تكون صلبة في الغاية لاتزول عنها تلك الصورة الجسمية والنوعية، ولاتفنى ولا تستحيل ولا تصير تراباً ولا رفاتاً ولا جزءاً بدن حيوان أصلاً. وإما الاستدارة المعنوية أي الدائر وجودها مع وجود البدن وخرابه، ومع كل حالة تطرأ على البدن، حتى أن لو فرضنا صيرورة بدن الإنسان تراباً، وفرضنا أن صنع منه إناء تبقى تلك الطينة، إما خارجة عن ذلك التراب المصنوع إناءً، وإما داخله فيه غير طارئة عليها الصورة الإنائية، سواء كانت متجزية أو غير متجزية، وإن كان يخفى ذلك على الحس.

والحاصل أنه بعد خراب البدن تبقى في القبر النطفة المنوية المخلوطة بالتراب المعبر عنها بالطينة، التي هي أصل أجزاء بدن الإنسان، ومبدأ تكونه ونشئه بمادتها بل بصورتها أيضاً، كما أخبر به الصادقون، بل ربما يدل بعض الأخبار على أنه يبقى أيضاً روحه الحيواني الذي يقولون إنه جسم لطيف رقيق، وكذا التراب الذي خلق منه الإنسان، كما سيأتي بيانه فيما بعد في فصل تعدد المذاهب في النفس.

فعلى هذا فلا يلزم أن يكون بدن الإنسان معدوماً بالمرّة، بل المعدوم منه على تقدير التسليم إنما هو الأجزاء الفضلية غير الأصلية بصورتها لا بمادتها وكذا الاتصال الواقع بينها، وأما ما هو الأصل في تكونه، سواء كان جزءاً واحداً أو أجزاءً متعددة متفرقة فهو باق بمادته بل بصورته أيضاً.\*

وعلى هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ في الأجزاء الأصلية، وكذا بحسب الروح الحيواني مطلقاً أي مادة وصورة، وكذا عينه باعتبار الأجزاء الفضلية، بحسب المادة، ومثله بحسب الصورة.

وحيث عرفت ما ذكرنا حصل لك الجواب عن شبهة المنكرين للمعاد الجسماني الذاهبين إلى انعدام بدن الإنسان بالكلية، وظهر لك اندفاع تلك الشبهة على كل مذهب من المذاهب المقولة في الجسم، سواء كان مذهب الحكماء المشائين منهم، أو الإشرائيين، أو مذهب المتكلمين. وتلخص لك توجيه المعاد الجسماني أي معاد البدن

\* ما ذكره المؤلف عبارة عن تسليمه بالإرادة الخرافية كما عليها أبواب الكلام.



على تقدير تلك الأقوال المشهورة في الجسم، وإن كان القولان الأولان المتقدمان باطلين، والصحيح من هذه الأقوال والمذاهب أحد المذهبين الأخيرين، أي مذهب الإشراقيتين والمثاليين، وكان مذهب الإشراقيتين أقرب إلى الصواب، وتحقيق الحق في ذلك لا يناسب الباب.

ثم إنه قد بقي هنا مذهب آخر، هو أيضاً مبني على إثبات الجزء الصوري والجزء المادي للجسم ينبغي توجيه معاد البدن على تقديره أيضاً، وهو القول بأن الجسم موجود بتجدد الأمثال، ففي كل آن يفنى ويحدث مثله، لكن يشبهه على الحسن فيظن أنه موجود بوجود واحد مستمر.

وهذا المذهب وإن كان باطلاً لا بتناثنه على جواز الحركة في الجوهر والتبدل في ذات الشيء الموجود، وهو باطل كما حقق في محله، لكنه على تقديره أيضاً لا يلزم انعدام البدن بالمرّة، لأنه عليه وإن كان تنعدم صورة الجسم وتتجدد أنا فأناً، لكنه لا ينعدم جزؤه الآخر، أي هيولاه، بل هي باقية، وانعدام صورته ليس بقادح أصلاً على هذا المذهب، إذ الجسم حين الوجود الأول المبتدأ أيضاً كذلك ينعدم صورته أنا فأناً، وتبقى مادته، فلاضير في أن يكون حين الإعادة كذلك.

وعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عين البدن المبتدأ بحسب المادة أي اليهودي وغيره أي مثله باعتبار الصور المتجددة كما هو حين الوجود المبتدأ المستمر كذلك.

ثم إن هذه العينية باعتبار، والغيرية - أي المماثلة - باعتبار آخر اللتين ذكرنا أنهما لازمتان على تقدير القول بكلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم، كما أنهما لا يأتى عنهما العقل، بل يدلّ عليهما كما عرفت، كذلك هما ممّا لا يخالف النقل، حيث إن ماورد من الأخبار والآيات - كآليات المتقدمة الدالة على أن البدن الخاص الموجود في النشأة الدنيوية يعاد بعينه في النشأة الأخروية - لعلّه إشارة إلى العينية باعتبار أي التي قد فضلناها على كلّ مذهب من تلك المذاهب، وأن مايدلّ منها على المماثلة كقوله تعالى: «أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم»<sup>١</sup>.



وقوله تعالى: «نحن قَدَرْنَا بينكم الموتَ وما نحن بمسبوقين، على أن نُبدِّلَ أمثالكم ونُنشِئكم في ما لا تعلمون»<sup>١</sup>

لعلّه إشارة إلى المماثلة باعتبار كما فصلناها أيضاً.

ولعلّ ماورد من أنّ ما في النشأة الأخروية خلق جديد، هو إشارة إلى تلك المماثلة أيضاً، وسنذكر فيما بعد إن شاء الله العزيز تحقيق القول في أنّ المماثلة باعتبار مع العينية باعتبار آخر هو الأصل والعمدة فيما نحن بصدد بيانه، من إثبات المعاد على النهج الذي دلّ عليه الشرع واقتضاه العقل، وهو أنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص المكلف الموجود في الدنيا نفساً وبدناً، حيث إنّ النفس عين النفس الأولى ذاتاً وصبغاً، وكذا الروح الحيواني، وكذا مادة البدن والأجزاء الأصلية منه، وإن كانت الأجزاء الفضلية منه وبعض صفاته وحالاته مغايرة ولاضير فيه.

ومتّما ذكرنا يظهر أنّ ما أسنده الفاضل الأحساوي<sup>٢</sup> إلى طائفة من القائلين بالمعاد، من أنّ الروح يتعلّق بجسم آخر غير الأوّل محلّ إشكال، إن أرادوا به المغايرة بحسب الذات. وكذا ما أسنده إلى بعضهم من أنّه يعاد إلى بدن آخر يماثل الأوّل محلّ إشكال، إن كان المراد المماثلة في الصفات والمغايرة بحسب الذات. كما أنّ ما أسنده إلى بعضهم من أنّه يعود إلى البدن الأوّل بعينه، مشكل أيضاً إن كان المراد العينية من كلّ الوجوه، فتدبر.

وقد تمّ بما ذكرنا الكلام في معاد البدن و مبنى القول به، على كلّ مذهب من تلك المذاهب المعروفة التي قيلت في الجسم، وبقي الكلام في معاد النفس ومبنى القول به على كلّ مذهب قيل فيها فنقول:



## في الإشارة إلى مبنى معاد النفس

أما الذين قالوا بالمعاد، ومع ذلك قالوا بأنّ النفس جسم عنصري بسيط نار أو هواء أو أرض أو ماء، كما أسند الشيخ في الشفاء القول بذلك إلى بعض القدماء من الحكماء، أو حرارة غريزية أو برودة غريزية كما أسند فيه القول بهما إلى بعضهم إن عتوا بهما الجسم الحارّ أو الجسم البارد، لا المعنى الذي هو عرض، أو جسم عنصري مركّب من العناصر الأربعة، ومن الغلبة والمحبة، كما أسند القول به إلى أنبا ذقلس<sup>١</sup> منهم، أو دم لطيف كما أسند القول به إلى بعضهم<sup>٢</sup>، أو جسم بخاري هو بخار الدم، أو جوهر روحاني سار في البدن كما أسند صدرا الأفاضل<sup>٣</sup> القول به إلى جمهور المتكلّمين وعامة الفقهاء، وأسندَه الفاضل الأحساوي<sup>٤</sup> إلى بعض المسلمين،\* فالذي يلزم على هؤلاء الطوائف مع اختلاف مذاهبهم في النفس، و يرد عليهم في القول بمعاد النفس لو قالوا بفنائها واضمحلالها، ما يلزم على القائلين بمعاد البدن على تقدير كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم سواء، فإنّ المفروض أنّ النفس جسم أيضاً كالبدن، فكلّ ما يلزم هناك يلزم هنا.

والحاصل أنّه يلزم عليهم أن يقولوا بإعادة النفس التي هي جسم إلى البدن الذي هو جسم أيضاً وكلّ من النفس والبدن عين المبتدأ باعتبار ومثله باعتبار آخر، والمعاد على كلّ تقدير جسماني مطلقاً ولو اصطلاح أحد فسَمّى معاد النفس روحانياً حينئذ فلا

١ - في الشفاء المطبوع بالقاهرة: أنبا ذقلس.

٢ - راجع الشفاء الطبيعيات، الفن السادس: ١٤، طبع القاهرة.

٣ - راجع الأسفار.

٤ - راجع المجلي.

\* - الحاصل أنّ القائل بعدم تجرّد النّفس وفنائها بعد الموت، ينكر المعاد الّذي هو مذهب أهل البيت ولكن لا يمكن تكفيره وإن كان متوغلاً في الجهل التام.



مشاهدة، وكذلك الشخص المعاد نفساً وبدناً هو عين المبتدأ باعتبار ومثله باعتبار كما عرفت بيان ذلك كله فيما تقدّم.

فإن قلت: قولك لو قالوا بفناء النفس واضمحلالها، يشعر بأنّ لهم أن لا يسلموا ذلك، مع أنّ الشرع قد دلّ على موت النفس بموت البدن، كما ذكرت من الآيات الدالة عليه، فكيف ذلك؟

قلت: هو كذلك، فإنّ موت البدن وتلاشي أجزائه، لمّا كان أمراً محسوساً، لا يمكن إنكاره. وأمّا اضمحلال جوهر النفس وذاتها بموت البدن فلا دليل عليه، وما ورد في الشرع من موت النفس، فهو غير منحصر في اضمحلال ذاتها، بل هو كما يمكن أن يكون كذلك، يمكن أن يكون بقطع علاقتها الخاصة التي كانت لها بالنسبة إلى البدن، كما هو على مذهب المحقّقين القائلين بأنّها جوهر مجرد روحاني باق بعد خراب البدن، ينقطع علاقتها عنه حين الموت، ثمّ يعاد علاقتها به مرّة أخرى حين البعث، كما سيأتي بيان ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما الذين قالوا بأنّ النفس هي الأجزاء الأصلية من البدن الباقية من أول العمر إلى منتهاه، وكذا بعد خراب البدن كما عدّه الفاضل الأحساوي أشهر مذاهب المتكلّمين في النفس، فالذي يلزم عليهم في معاد البدن ما يلزم في إعادة الجسم، وأمّا في إعادة النفس فلا يلزم عليهم ذلك أصلاً، فإنّ المفروض على هذا المذهب عدم فنائها مطلقاً، بل إنّ تلك الأجزاء الأصلية باقية بمادّتها وصورتها، ومعنى المعاد عندهم أن يتكوّن من تلك الأجزاء الأصلية الباقية، البدن بأجزائه الفضلية مرّة أخرى، كما خلق منها أول مرّة.

وأما الذين قالوا بأنّ النفس هي الهيكل المحسوس المشاهد، كما أسند القول به الفاضل الأحساوي إلى المتكلّمين أيضاً، فهو لاء الطائفة حيث إنّ لا يظهر منهم القول بوجود نفس سوى البدن، فإنّ الهيكل المحسوس هو نفس البدن، يلزم عليهم في القول بمعادها، ما يلزم على تقدير القول بمعاد البدن سواء.

وأما الذين قالوا بأنّ النفس عرض جسماني كالمزاج الواقع بين أجزاء البدن، على ما أسندوا القول به إلى جالينوس، أو التآليف والنسبة بين العناصر كما أسند الشيخ في الشفاء القول به إلى بعض القدماء، أو الحرارة الغريزية أو البرودة الطبيعية كما أسند القول بهما إلى



بعضهم أيضاً، لو عنوا بهما معنى هو عرض، فاللازم عليهم في القول بمعاد النفس إن قالوا به إعادة المعدوم بالمرّة بعينه، لأنّ العرض كما هو المحقّق عند أهل المعقول ينعدم بالكلّيّة بانعدام موضوعه، فلو قالوا بإعادته، فإنّما أن يقولوا بتجوز إعادة المعدوم بالمرّة، وهو باطل كما سيحيى بيانه. وإمّا أن يقولوا بامتناعها، ويصحّحوا أمر معادها بأنّ بقاء أجزاء البدن بمادّتها، وأبقاء أجزائه الأصلية بمادّتها وصورتها لو قالوا بها وبأنّها غير النفس بل هي أجزاء البدن، كاف في كون المعاد في النشأة الأخروية عين المبتدأ، وإن كانت النفس المعادة غير النفس الأولى المبتدأة بالذات، ومماثلة لها من وجه، حيث إنّه يجوز أن يفاض على ذلك البدن المعاد مثل ذلك المزاج الأوّل مثلاً، وهذا أيضاً باطل، لكونه خلاف ما يدلّ عليه العقل؛ فإنّ الشخص المعاد ينبغي أن يكون هو الشخص المبتدأ نفساً وبدناً جميعاً، لكونه عبارة عنها أجمع، لا بدناً وحده، وكذا هو خلاف ما يدلّ عليه الشرع كالأيات، لأنّها تدلّ على إعادة النفس الأولى أيضاً كما تدلّ على إعادة البدن الأوّل المبتدأ، فتبصر.

إلّا أنّنا لم نظفر فيما نقل من القول بالمعاد، القول بكون النفس عرضاً من أحد، وإنّما ذلك القول لبعض من قدماء الحكماء الطبيعيين المنكرين للمعاد، كما عرفت ممّا نقلناه سابقاً. وبالجمله فالمعاد على كلّ تقدير من التقديرات المذكورة، جسماني فقط.

وأما الذين قالوا بأنّ النفس جوهر مجرّد باق بعد خراب البدن - كما هو الحقّ وسيأتي تحقيق القول [فيه] - فهو لا لو قالوا بمعاد البدن أيضاً كما نطق به الشرع الشريف، فالذي يلزم عليهم أن يقولوا إنّ موت النفس عبارة عن قطع تعلّقها عن البدن، وإنّ معادها عبارة عن عودها وتعلّقها مرّة أخرى بذلك البدن الأوّل المعاد الذي عرفت أنّه عين الأوّل باعتبار، ومثله باعتبار آخر، ويكون المعاد على هذا التقدير روحانيّاً وجسمانيّاً جميعاً. أمّا الروحاني فباعتبار عود النفس إلى البدن مرّة أخرى وهو جسم. وسيحيى بيان أنّ الشخص المعاد على هذا التقدير هو بعينه الشخص المبتدأ وأنّ لإشكال فيه أصلاً، فانتظر. ولو قالوا بمعاد النفس فقط ولم يقولوا بمعاد البدن كما نسب ذلك إلى الحكماء الإلهيين فالذي يلزم عليهم أن يقولوا بالمعاد الروحاني خاصّة دون الجسماني، ويرد عليهم إشكالان.



## إيراد إشكال على القول بالمعاد الروحاني فقط

الأول لزوم إنكار المعاد الجسماني، حيث لم يقولوا به، وهو خلاف ما نطق به الشرع، بل هو أيضاً كفر، وإنكار المعاد مطلقاً.

والثاني أنه لا معنى حينئذ لإطلاق لفظ المعاد على عود النفس خاصة، لأن معنى المعاد على ما يتناهى سابقاً هو أن يكون ما فرض متعلق بالإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين، ثم يزول عنه ذلك الوجود وتلك الحالة والصفة ثانياً ثم يعود إليه ثالثاً، وهذا المعنى لا يتحقق هاهنا، لأن المفروض أن النفس كانت موجودة حين تعلّقها بالبدن على حال وصفة مخصوصتين، ثم زال تعلّقها عنه، لكنّها كانت بعد خراب البدن وزوال تعلّقها عنه على ذلك النحو من الوجود والحال والصفة الذي كان حين التعلّق بالبدن وأنها في الحشر أيضاً تكون على ذلك النهج الذي كان قبل، فتدرك اللذات والآلام على حسب ما تقتضيه ذاتها، وهذا ليس من معنى المعاد في شيء، لأنه لم يفت عنها شيء كان حاصلاً لها أولاً ويعود ذلك الشيء في الحشر. نعم أنهم لو قالوا بمعاد البدن أيضاً سواء كان عين البدن الأول أو غيره مطلقاً، لربما أمكن تصحيح إطلاق اللفظ، بأن يقال: إنها كانت أولاً متعلّقة ببدن، ثم زال عنها ذلك التعلّق بعد خراب البدن، ثم أعيد حين البعث، له تعلّق آخر بذلك البدن أو ببدن آخر، والحال أنهم لم يقولوا بذلك أصلاً. هذا مع أن في صورة فرض تعلّقها ببدن آخر يكون إطلاق اللفظ بنوع من التجوّز، بخلاف صورة فرض تعلّقها بذلك البدن الأول، لأنه حينئذ يكون إطلاق اللفظ على الحقيقة، وهذا من أحد الشواهد على أن المراد بالمعاد في الشرع هو عود النفس إلى البدن الأول بعينه، وسيجيء إقامة الدليل عليه.



وبالجملة فالنظر في معنى لفظ المعاد الذي ورد به الشرع واعتقدوا به ينفي هذا المذهب، مع قطع النظر عن أن فيه إنكار المعاد الجسماني الذي عرفت أنه ضروري في الأديان.

فإن قلت: لعل وجه تفسير المعاد على مذهبهم كما نقله الفاضل الأحساوي عن جماعة كثيرة من أهل الحكمة، هو أنهم جعلوا عودها إلى العالم العلوي بعد قطع العلاقة البدئية وفراغها عن الاشتغال بتدبير البدن، عبارة عن المعاد.

قلت: على هذا وإن سلمنا أنه يصح إطلاق لفظ المعاد، لكنه مبني على قدم النفس أوحدها ووجودها قبل البدن، وسنحقق القول بأنها حادثة بحدوث البدن، فانتظر.

على أنا لانسلم صحة إطلاق اللفظ حينئذ، لأن الظاهر من معنى هذا اللفظ الوارد في الشرع، أنه عود أمر بعد مازال بالموت، وما فرض معاداً على هذا التقدير هو لم يزل بالموت، بل بالاشتغال بتدبير البدن، وهو حياة ليس بموت. اللهم إلا أن يدعوا أنه موت وهو كما ترى.

فإن قلت: لعل تفسير لفظ المعاد على هذا المذهب كما ذكره بعضهم أن المراد به عود الإنسان بنفسه بعد موته إلى الحياة لإيصال جزاء ما كسبت يدا.

قلت: العود إلى الحياة أيضاً إنما يصح إطلاقه إذا كانت الحياة زائلة عنها ثم عادت، والمقدّر خلافه، لأنها كانت حية باقية حين ماتت بالبدن وبعده إلى الحشر كما هو المفروض.

فإن قلت: لعل هؤلاء القائلين بالمعاد الروحاني خاصة، كما يشعر به كلام الشيخ في الشفاء على ما نقلناه سابقاً، إنما قالوا به خاصة ولم يتعرضوا لإثبات الجسماني منه، لأجل دواع إليه لا ينافي القول بالجسماني منه أيضاً، وهو أن المعاد وإن كان على قسمين: روحاني، وجسماني كما نطق به الشرع، لكن لما كان الجسماني منه مقبولاً من الشرع ولا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وقد بسطت الشريعة الحقّة حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب البدن وكان الجسماني مفروغاً عنه في الشرع التوحيدي، فلذا لم يتعرضوا لإثباته. وأما الروحاني فلما كان مدركاً بالعقل وبالقياس البرهاني وقد صدقته الشريعة المقدسة أيضاً وكانت السعادة والشقاوة اللتان بحسب الأنفس معاً



يمكن إثباتهما بالعقل وحده، وأعظم من السعادة والشقاوة بحسب البدن كما سيأتي بيانه، وكان الحكماء الإلهيون رغبهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول، فلذا قصّروا النظر على المعاد الروحاني وتركوا إثبات الجسماني، وهذا لا يدلّ على إنكارهم له.

قلت: ما ذكرته لا يصحّ أن يكون منشأ ترك إثبات الجسماني منه، فإنهم لو صدّقوا بالشرع لكان ينبغي لهم أن يقولوا به ولو كان على سبيل الإجمال وإن كان على طريق الحوالة على الشرع، كما قال به الشيخ وهم لم يفعلوا هذا، كما يدلّ عليه ظواهر كلماتهم المنقولة عنهم. وهذا أيضاً مخالف للشرع من جهة أنهم لم يقولوا بما نطق به الشرع، مع كونه ضرورياً في الدين، ومع أنّ أكثر السعادة والشقاوة الواردين في الشرع جسمانية، كال فوز بالجنّات والحدود والقصور ونظائرها ومقابلاتها وأن الروحانية منها نادرة.

على أنا فيما بعد إن شاء الله تعالى سنقيم الدليل العقلي على إثبات أصل الجسماني منه، وأنه ممّا يستقلّ به العقل على ما هو المقصود الأصلي من وضع الرسالة، وهذا الذي ذكرناه وفصلناه يشبه أن يكون وجه اختلافات الناس في المعاد، حيث إنّ بعضهم أنكروه وبعضهم أثبتوه مع اختلافهم فيه في كونه جسمانياً فقط، أو روحانياً فقط، أو روحانياً وجسمانياً جميعاً، على ما فصلناه على كلّ مذهب من المذاهب المذكورة.

وبالجملة فوجه اختلافهم في ذلك اختلاف مذاهبهم في حقيقة النفس والبدن كما يشعر به كلام الفاضل الأحساوي أيضاً.



## كلام مع صدر الأفاضل

وأما ما يشعر به كلام صدر الأفاضل، من أن ظاهر بعض النصوص أيضاً صار منشأً لذلك الاختلاف، حيث إن بعضها كقوله تعالى: «وكلّهم آتية يوم القيامة فرداً»<sup>١</sup>. أو قوله تعالى: «كما بدأكم تعودون»<sup>٢</sup>. يدلّ على أن المعاد للأرواح، وأن الحشر على صفة التجرد. وبعضها كقوله تعالى: «يوم يسحبون في النار على وجوههم»<sup>٣</sup>. وكذلك سؤال إبراهيم عليه السلام واستشكال عزيز و حكاية أصحاب الكهف<sup>٤</sup> يدلّ على أنه للأبدان، وأن الحشر على صفة التجسّم، ففيه ما لا يخفى.

أما أولاً فلأنك قد عرفت ممّا فصلناه أن الآيات القرآنية تدلّ على أن المعاد للأبدان والأرواح جميعاً، فتذكّر.

وأما ثانياً فلأن ما ادّعى أنه يدلّ على صفة التجرد، دلّته على ذلك غير واضحة، لأن معنى الإتيان فرداً كما فسّره المفسّرون، الإتيان منفرداً من غير مال وولد، لا على صفة التجرد، وكذلك قوله تعالى: «كما بدأكم تعودون»<sup>٥</sup>، كما فسّره أيضاً التشبيه في أصل البدء والإعادة. أو أن المراد أن المعاد عين المبتدأ إلى غير ذلك من المعاني التي لا مناسبة لها بالتجرد ويكون المعاد للروح خاصّة.

وأما ثالثاً فلأن قوله: «يوم يسحبون» - الآية - وإن كان يدلّ على إعادة الأجسام، لكن

٢ - الأعراف: ٢٩.

٤ - راجع سورتي البقرة والكهف.

١ - مريم: ٩٥.

٣ - القمر: ٤٨.

٥ - الأعراف: ٢٩.



لما كان المقصود فيه ذكر حال المكلفين دلّ على إعادة الأرواح أيضاً، وسيأتي بيان أن الحكايات الثلاثة أيضاً تدلّ على أن المعاد للأرواح والأجسام جميعاً، فانتظر.

وحيث تحققت ما فصلناه بطوله، فاعلم أن ما نقلناه سابقاً عن الشارح القوشجي حيث أسند إلى أكثر المتكلمين القول بجواز إعادة المعدوم بعينه، وإلى بعضهم وجميع الحكماء القول بامتناعها، ثم أسند إلى القائلين بامتناعها أنهم لا يقولون بانعدام الأجساد، بل بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى. ويؤيده قصّة إبراهيم عليه السلام يمكن أن يكون الوجه فيما أسنده إليهم من عدم القول بانعدام الأجساد - أي بالكلية - مبنياً على ما فصلناه على كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم كما عرفت وجهه. وأمّا القول بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، فوجهه على مذهب المتكلمين حيث قالوا بأن مبادئ الجسم أجزاء لا تتجزّى ظاهر. وكذلك على مذهب الحكماء، أمّا على مذهب الإشراقيين منهم، فيمكن أن يراد به تفرق قطعات البدن التي تبقى فيها الاتصالات، سواء كانت تلك القطعات أجزاءً أصلية من البدن، أو أصلية وفرعية منه، وأمّا على مذهب المشائين منهم فيمكن أن يراد به تفرق الأجزاء المادية، مع أنه يمكن أن يراد به على هذا المذهب، بل على المذاهب الأخر أيضاً تفرق الأجزاء الأصلية التي هي باقية بمادّتها وصورتها كما عرفت.

وعلى كلّ تقدير فإعادة البدن عبارة عن جمع تلك الأجزاء المتفرقة مرة أخرى كما كانت أولاً. ولا يخفى أنه ممّا لا ياباه العقل عند من يقول بالقادر المختار، ولا ياباه الشرع أيضاً، بل يدلّ عليه، لقوله تعالى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسْوَ بَنَانَهُ»<sup>١</sup>.

وأما ما أسند إلى أكثر المتكلمين، من تجويز إعادة المعدوم، فلعلّ القائلين به ذهبوا إلى أن الشخص المعاد يوم القيامة يجب أن يكون هو بعينه الشخص المبتدأ في الدنيا، مع جميع عوارضه ومشخصاته، وذهبوا أيضاً إلى أنه ينعدم بالمرّة أوفي الجملة، فلذا جوزوا إعادة المعدوم بالكلية، أو بالجملة بعينه، ولا يخفى عليك أن ذلك كلّّه باطل، أمّا إعادة المعدوم فسيأتي إبطالها، وأمّا القول بانعدام الجسد بالمرّة، فقد تبين بطلانه على كلّ



مذهب قيل في الجسم، كما تبين بطلان القول بانعدام النفس بالمرّة، خصوصاً على القول بأنّها جوهر مجرد باق كما هو الحقّ.

وأما لزوم كون الشخص المعاد هو بعينه الشخص المبتدأ بجميع عوارضه، فلاّته مع كونه ممتنعاً، لما عرفت أنّه ينعلم عنه بعض خصوصيّاته وحالاته البدنيّة البتّة، والحال أنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة على ماسيّاتي دليله، لا دليل عليه، بل الدليل يدلّ على خلافه، وعلى أنّ بقاء نفسه بعينها التي هي الأصل في تشخّص الشخص مع بقاء الأجزاء الأصليّة من بدنه، كاف فيما هو منطوق الشرع من المعاد، حيث إنّ بقاء هذين الأمرين، هو مناط كون الشخص المعاد، هو الشخص المبتدأ بعينه، وأنّه لا يقدح في ذلك المغايرة في بعض الصفات ومن بعض الجهات، مع المعاملة فيهما على ما سيجيئ تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

وأما ما أسنده إلى القائلين بتفرّق الأجزاء وخروجها عن الانتفاع أنّهم يأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى. ويؤيده قصّة إبراهيم عليه السلام، فالظاهر أنّ مرادهم من التأويل المذكور أنّ موت البدن فيما إذا كان متفرّق الأجزاء، عبارة عن تفرّق الأجزاء، وإعادة عبارة عن جمعها مرّة أخرى كما كانت أولاً في الابتداء، على ما ذكرنا، وأنّ موت الشخص المكلف عبارة عن ذلك التفرّق الحاصل في بدنه، مع قطع تعلّق نفسه عن بدنه، وأنّ إعادة عبارة عن ذلك الجمع، مع إعادة تعلّقها به مرّة أخرى، وهذا التأويل كما يمكن في المكلف بما ذكرنا، كذلك يمكن في غير المكلف أيضاً لو قلنا بإعادته كما سيأتي تحقيق القول فيه. فلا اختصاص له بالمكلف كما يدلّ عليه كلام آخر من الشارح المذكور وعسى أن ننقله فيما بعد.

وبالجملة فهذا التأويل ولاسيّما في المكلف، ممّا لا مانع فيه من جهة العقل والنقل بل ربما يدعى أنّه حيث كان ظاهراً من الكتاب الكريم، كقوله تعالى: «أيعسب الإنسان أن لن نجعل عظامه» - الآية -<sup>١</sup> فليس بتأويل، بل هو المصير إلى ظاهر الشرع، إذ التأويل إنّما يطلق في الأكثر على ما هو خلاف الظاهر، ولو من وجه، وهذا ليس كذلك، وكذلك التأييد الذي ادّعاء ظاهر. ويؤيده أيضاً قصّة الذي مرّ على قربة وهي خاوية على عروشها



## ١- الآية.

فإن قلت: سلمنا أن في القصتين تأييداً لما ذكر من أن موت البدن عبارة عن تفرق أجزائه، وإعادته عبارة عن جمعها مرة أخرى، حيث إن أربعة من الطير أي الطاووس، والديك، والغراب، والحمامة التي أخذها إبراهيم عليه السلام وفرّق أجزاءهنّ الأصليّة والفضليّة على كلّ جبل، ثمّ دعاهنّ بإذن الله تعالى، فاجتمعت أجزاءهنّ كما كانت أولاً وعُدنّ أحياءاً. فأثبته سعيّاً. وحيث إنّ حمار عزيز (على نبينا وعليه السلام) قد تفرّقت أجزاؤه ونخرت عظامه، ثمّ اجتمعت تلك الأجزاء وأقيضت عليه الصورة اللحمية بإذن الله فعاد حياً، كما قال تعالى:

«وانظر إلى العظام كيف نُنشِزها ثمّ نكسوها لحماً» ٢.

إلاّ أنّه ليس في القصتين تأييد لتمام ما هو المقصود هنا، وهو أنّ المعاد أي معاد الشخص إنّما يكون بجمع أجزائه البدنيّة المتفرّقة وإعادة نفس ذلك الروح المتعلّق به أولاً إليه ثانياً، فإنّ نفوس الحيوانات كما هو المشهور بينهم، ليست مجردة باقية حتّى تُعاد تلك النفس مرة أخرى إلى البدن.

وإن قيل بإيجاد نفس أخرى مثل الأولى للبدن مرة أخرى، قلنا فليس فيه تأييد للمقصود.

وكذلك لو قيل بأنّ في قصّة عزيز عليه السلام تأييداً للمقصود من حيث إنّ الآية تدلّ على إمامته أيضاً وإحيائه مرة أخرى، والحال أنّ النفس الإنسانيّة ولاسيّما نفس النبيّ ﷺ مجردة باقية.

قلنا: هذا وإن كان فيه تأييد للمقصود من هذه الجهة، لكن ليس فيه تأييد له من الجهة الأخرى، أي تفرّق أجزاء بدنه ثمّ جمعها ثانياً، حيث إنّ الظاهر في الآية الكريمة وكذا المنقول من القصّة إنّ كان بدنه عليه السلام باقياً بمادّته وصورته، لم يتفرّق أجزاؤه أصلاً وأعيد إليه روحه الشريفة مرة أخرى بعد مائة عام كما في قصّة أصحاب كهف حيث إنّ الله تعالى أماتهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً ولبثوا في كهفهم تلك المدّة بحيث لم يتغيّر أبدانهم،



ولم يتفرّق أجزاءهم وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود،\* فأحياهم الله تعالى بعد المدّة بإعادة أرواحهم الشريفة إلى أبدانهم الباقية.

قلت: لاشك أنّ في قصّة إبراهيم، وفي قصّة عزيز عليه السلام تأكيداً لما ذكر من أنّ موت البدن يمكن أن يكون بتفرّق أجزائه، وأنّ إعادته بجمعها مرّة أخرى. وأمّا التأييد لتسام المتصوّد فيمكن أن يكون لأجل أنّ نفوس تلك الطيور ونفس ذلك الحمار لعلّها كانت باقية بعد تفرّق أجزاء أبدانهم، إذ لا دليل على فناء ذوات نفوس الحيوانات بالمرّة أو بوجهه بفناء أبدانهم ويتفرّق أجزائها، سواء قيل بأنّها أجسام عنصريّة أو روحانيّة، أو قيل بتجرّدها في الجملة، وإن كان أدون من تجرّد النفس الناطقة الإنسانيّة كما سيأتي تحقيق القول في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وعلى تقدير تسليم أنّ نفوسهم تنعدم بانعدام أجسادهم كما احتملناه سابقاً من جانب المنكرين للمعاد، حيث إنّ ظاهرهم أنّ النفوس مطلقاً تنعدم بانعدام الأجساد، سواء قيل بكونها أجساماً أو أعراضاً حالة في الأجسام. نقول: لعلّ تأكيد القصّتين لما ذكرنا إنّما هو من جهة إماتة البدن وإحيائه خاصّة، حيث إنّ المنكرين للمعاد كما نطقت بعقائدهم الفاسدة الأخبار والآيات، إنّما استبعدوا المعاد وظنّوا خلافه لاستبعادهم معاد البدن بعد أن صار عظماً ورفاتاً وتراباً. وأمّا معاد الروح والنفس فلا يظهر ممّا حكي عنهم في الآيات والأخبار استبعادهم له بتلك المرتبة من الاستبعاد، بل ادّعى جمهور الحكماء أنّ العقل مستقلّ في إثباته، فلذا رفع الله في تينك القصّتين استبعادهم له وأشار إلى أنّه كما أنّ الإماتة والإحياء في شأن تلك الطيور وذلك الحمار، كان بتفريق أجزاء الأبدان ثمّ جمعها مرّة أخرى، كذلك يكون في شأن غيرهم كما في أبدان الإنسان، وإن صارت عظماً ورفاتاً وتراباً، بل أحرقت فصارت رماداً وذُرِبَتْ في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبلاً ودوراً، فإنّ ذلك الجمع والتفريق ممكن فيها أيضاً، حيث إنّ تلك الأجزاء المتفرّقة من الجسد سواء كانت بحيث تبقى فيها صورها مطلقاً كما في شأن تلك الطيور حيث كانت الصورة العظميّة واللحميّة والريشيّة باقية فيها، أو تبقى في الجملة كما في شأن

\* - وهم رُقود: واعلم تعلق النفس بالبدن ببقية في حال الرقود ولا معنى للإعادة والإعادة إنّما هي بعد الموت وزوال التعلّق كما لا يخفى. والبرهان يدلّ على تجرّد النفوس الحيوانيّة تجرّداً برزخياً.



ذلك الحمار حيث كانت الصورة العظميّة باقية فيها، ألا تبقى فيها تلك الصور، بل كانت رميمًا ورفاتًا وترابًا ومُرَقَّت كلِّ ممَرَّق، كما في أكثر الموتى الذين أخبر الله عن بعثهم، فنسبة قدرة القادر المختار العليم الحكيم على السواء إلى جمع الجميع وإفاضة الصور الأصليّة والفرعيّة عليها بحيث تصير عين الأوّل باعتبار الأصل، وإن كانت مثلها من جهة بعض الاعتبارات غير المنافية للعينيّة ذاتًا، وكذا إعادة النفس الأولى الباقية إليها كما في شأن الإنسان الذي كلامنا فيه، ويدلّ العقل والنقل على أنّ روحه جوهر مجرد باق، وبحيث يكون الشخص المعاد عين المبتدأ بعينه، فإنّ الكلّ ممكّن بالذات غير مستحيل عقلاً ولا شرعاً، وهو مقدور للقادر المختار الذي لا يعجز عن شيء، ولا يعزب عنه شيء كما إذا كان البدن غير متفرّق الأجزاء باقياً بمادّته وصورته، كما في قصّة عزيز عليه السلام وقصّة أصحاب كهف. فلذلك حكى سبحانه عن عزيز عليه السلام: **أَنَّهُ لَمَّا أَمَاتَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ وَأَحْيَاهُ فَأَمَرَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى طَعَامِهِ وَشَرَابِهِ لَمْ يَتَسَنَّهْ، وَكَانَا بِأَقْيَيْنَ عَلَى حَالِهِمَا وَصُورَتِهِمَا الْأَصْلِيَّةِ بِمَادَّتَيْهِمَا، بَحِثَ لَمْ يَتَغَيَّرَا أَصْلًا بِمَعْضِي السِّنِينَ، وَكَذَا أَمَرَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى حِمَارِهِ وَبَقَاءِ عِظَامِهِ وَإِفَاضَةِ اللَّهِ تَعَالَى الصُّورَةَ لِلْحَمِيَّةِ عَلَيْهَا وَجَعَلَهُ حَيًّا مِثْلَ الْأَوَّلِ.** وتبيّن له ذلك **«قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»**<sup>١</sup> وإنّه كما يقدر على إعادة الروح إلى الجسد الباقي، كذلك يقدر على جمع الأجزاء المتفرّقة وجعلها حيّة. وكذلك قال في شأن أصحاب الكهف حيث بعثهم بعد ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً بإعادة أرواحهم إلى أجسادهم الباقية. **«وَكَذَلِكَ أَعِثْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا»**<sup>٢</sup> وإنّه كما يقدر على إعادة الأرواح إلى الأجساد الباقية غير المتغيّرة، كذلك يقدر على جمع الأجزاء المتفرّقة من البدن وإعادة الروح إليها مرّة أخرى، وأنّ المعاد جسمانيّ وروحانيّ لأحدهما وحده. ولعلّ اختلاف مراتب المعاد الذي أخبر عنه جلّ وعلا في الكتاب الكريم كهذه القصص، وقصّة الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثمّ أحياهم،<sup>٣</sup> والآيات التي دلّت على وقوع المعاد وإن صارت الأجساد عظاماً وتراباً ورفاتاً ومزقت كلّ ممَرَّق إشارة إلى إمكان الجميع، وكون الكلّ مقدوراً لله تعالى،

٢- الكهف: ٢١.

١- البقرة: ٢٥٩.

٣- إشارة إلى آية ٢٤٣ من سورة البقرة.



وأنه في الجميع روحاني وجسماني معاً، والله تعالى يعلم.

وحيث عرفت مايتناه عرفت أن ما نقله صدر الأفاضل من المتكلمين، أنهم حملوا الآيات والنصوص الواردة في إثبات الحشر على أن المراد جمع المتفرقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته ومنعوا فناء الإنسان بالحقيقة، لأن حقيقة الإنسانية بأجزائه الأصلية، وهي باقية، إما متجزئة أو غير متجزئة، ثم أورد عليهم بأنه مستبعد من العقل والنقل، ليس ذلك الاستبعاد وارداً عليهم، لو أرادوا بتلك الأجزاء الأجزاء الأصلية من بدنه، كما عرفت أن الأحاديث المروية عن الصادقين عليه السلام تدل عليه، وأرادوا بجمع المتفرقات جمع تلك الأجزاء وإعادة النفس الباقية إليها مرة أخرى، فإنه لا يبعد من العقل والنقل بوجه أصلاً.

نعم لو أرادوا بتلك الأجزاء الأصلية الباقية أنها عبارة عن النفس الباقية، كما نقل عن كثير منهم، سواء قالوا بانعدام البدن بالكلية أو لم يقولوا به، لورد عليهم ذلك الاستبعاد عقلاً ونقلًا، إذ العقل كما يأتي بيانه يدل على أن النفس الإنسانية جوهر مجرد لأجزاء أصلية، وكذلك النقل وإن دل على بقاء الأجزاء الأصلية من الموتى كما عرفت، لكن دلالة على أنها هي النفس الإنسانية الناطقة غير ظاهرة بل مستبعدة. فإن الظاهر من النقل أيضاً كما سيظهر وجهه أن النفس الإنسانية الناطقة جوهر مجرد باق غير الأجزاء الأصلية، كما أن ما نقله عنهم من أنهم تارة جوّزوا إعادة المعدوم، يرد عليهم ذلك الاستبعاد كما يتنا وجهه سابقاً وسيأتي زيادة بيان له، فانتظر.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فحري بنا أن نتكلم في أن شيئاً من النفس والجسد، بل شيئاً من أجزاء العالم، هل يجوز أن ينعدم بالكلية أم لا؟ وعلى تقدير جواز الانعدام، فهل يجوز أن يعاد المعدوم بعينه أم لا؟ إذ هو أيضاً مما يبتني عليه الخلاف في المعاد، وتحقيق القول فيه مما يتوقف عليه إثبات مانحن بصده، من إثبات المعاد على النهج الذي دل عليه الشرع فلنبين ذلك في مقامين:

المقام الأول في الأمر الأول، أي جواز الانعدام وعدمه، والثاني في الثاني، أي جواز إعادة المعدوم وعدمها.



## المقام الأول في جواز عدم العالم وامتناعه

### أما المقام الأول.

فنقول: قال الفاضل الأحساوي: المقدمة الثانية، فالكلام فيها على نوعين: الأول في جواز عدم العالم أو امتناعه، ومذهب الإسلاميين جوازه، ومنعه طائفة من الفلاسفة، لا باعتبار ذاته، لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم منعه من حيث وجوب وجوده بغيره بناءً على تلازم المعلول مع علته النائمة، وأنّ عدم المعلول إنّما يكون لعدم علته، وعلته واجب الوجود، وهو لا يصحّ عدمه.

وطائفة منعه بناءً على وجوب وجوده لذاته، وهذا مذهب مخالف لمقتضى العقول، ومناف لجميع الشرائع، فإنّ العقل الصريح حاكم بإمكانه، وأنّه ليس بقديم لذاته، ولذلك جميع الملل والشرائع مخبرة بذلك فلا يلتفت إلى ما قالوه.

ونسبوا إلى الكرامية القول بأبدية العالم بعد القول بحدوثه، فإن أرادوا بأبديته، أبديته بفاعل مختار يوجب له البقاء، ويفيض عليه الوجود إلى نهاية، فذلك لا يحيله العقل، ولا ينافي أحكام الشريعة، فإنّه قد ورد فيها أنّ أهل القيامة أبديون كما صرّحت به الآيات القرآنية.

وإن أرادوا أبديته بذاته فذلك محال عقلاً وسمعاً، لأنّ الأبدية الذاتية لا يتحقّق مع الحدوث الذاتي، لما بين التأيد الذاتي والإمكان الذاتي المستلزم للحدوث الذاتي من المنافاة الذاتية. نعم يصحّ أبديته استناداً إلى علته الممدّة له باعتبار ارتباطها به على ما مرّ.

والذي عليه عامة أهل الإسلام جواز عدمه بالنظر إلى ذاته، لكن يختلفون في أنّ هذا



الجائز هل يقع أم لا؟

ومبنى خلافهم على أن المعدوم هل يعاد أم لا، وهي المسألة الثانية في أن المعدوم هل يصح عوده أم لا؟ فمن قال منهم بجواز إعادته، قال إن العالم يعدم قبل القيامة ثم يعاد مرة ثانية كما كان أولاً، ومن منع من إعادته، منع عدمه وقال إن الإعادة معناها جمع الأجزاء بعد تفرقها وتلاشيها وتأليفها على مثل الحالة الأولى، فالمعدوم هو التأليف وهو لا يعاد بعينه، وإنما يعاد تأليف آخر مثله، فهو في الحقيقة تأليف مبتدأ، لكن لما كان مماثلاً للأول قيل بإعادة الأجسام باعتبار حصوله على الهيئة الأولى.

هذا رأي القائلين بأن المعدوم ليس شيئاً. وأما الذين قالوا إن المعدوم شيء في العدم، قالوا إذا عدم الوجود بقيت الشيئية<sup>١</sup> المخصوصة، فعند العود يفيض عليها الوجود مرة ثانية كما أفاضها عليه أولاً.

أقول: وإلى هذا أشار بعض أهل الحكمة، بقوله: «إن الموجود المطلق لا يعدم أصلاً، وإن المعدوم المطلق لا يوجد أصلاً، والإعدام والإيجاد بالنسبة إلى الممكنات عبارة عن تفريق أجزاء صورة إلى صورة أخرى، وتبديل أوضاعه إلى أوضاع أخر. ومن هذا قيل: إن الممكنات غير متناهية، وإن مظاهرها لانهاية لها. - انتهى كلامه عليه السلام<sup>٢</sup>».

وقال المحقق الطوسي عليه السلام في التجريد: «والإمكان يعطي جواز العدم. والسمع دل عليه. وتناول في المكلف بالتفرق كما في قصة إبراهيم عليه السلام<sup>٣</sup>».

وقال القوشجي في شرحه: «اختلفوا في أن العالم هل يصح أن يعدم ويفنى أم لا؟ فذهبت الفلاسفة إلى امتناعه ذهاباً إلى أنه قديم ومثبت قدمه امتنع عدمه. والكرامية والجاحظ إلى أن العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء. وذهبت الأشاعرة وأبو علي إلى أن جواز فناء العالم يعلم بالعقل. وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعرف بالسمع. والمصنف اختار أن جواز عدمه يعلم بالعقل، ووقع عدمه بالسمع.

أما الأول، فلا أنه ممكن، والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود، إذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان [الذاتي] إلى الوجود [الذاتي]، وإلى هذا المعنى أشار

٢ - المجلي: ٤٩٦-٤٩٧.

١ - النسبة (خ ل).

٣ - شرح التجريد للقوشجي: ٤٩٣ وفيه متن التجريد أيضاً.



بقوله: والإمكان يعطي جواز العدم.

أقول: فيه نظر، لأنَّ الممكن يجوز أن يتمتع فناؤه أعني العدم<sup>١</sup> الطارئ بعد وجوده، ولا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي، وإنَّما كان يلزم، لو امتنع عليه العدم مطلقاً طارئاً كان أو مبتدأً، وقد مرَّ بيان ذلك مستقصى في مبحث أنَّ المعدوم لا يعاد.

وأما الثاني، فلأنَّ الدلالة السميَّة تدلّ على وقوع العدم، مثل قوله تعالى: «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ، ويبقى وجه ربِّك ذوالجلال والإكرام»<sup>٢</sup>.

ومثل قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»<sup>٣</sup>.

وقوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»<sup>٤</sup>، والآخِرَةُ<sup>٥</sup> في حَقِّه إنَّما يتحقَّق أن لو بقي بعد فناه ماسواً.

وقوله تعالى: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ»<sup>٦</sup>.

إلى غير ذلك من النصوص القطعية.

وإلى هذا أشار بقوله: والسمع دلّ عليه أي على العدم.

فقوله: وتناول في المكلف بالتفرُّق كما في قصَّة إبراهيم عليه السلام إشارة إلى جواب دخل مقدَّر تقديره: أنَّ القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد، لأنَّ إعادة المعدوم ممتنعة، فإذا وقع العدم امتنع الإعادة، فلم يتحقَّق المعاد.

وتقرير الجواب: أن يقال: لإشكال في غير المكلفين، فإنَّه يجوز أن ينعدم بالكلية ولا يعاد، وأما بالنسبة إلى المكلفين، فإنَّه يتناول [العدم] بتفرُّق الأجزاء ويتناول المعاد بجمع الأجزاء وتأليفها بعد التفرُّق. والذي يصحُّ هذا التأويل قصَّة إبراهيم عليه السلام فإنَّه لما طلب إراءة إحياء الموتى حيث قال: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى». قال الله تعالى في جوابه: «فَخَذَ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعياً»<sup>٧</sup>. فإنَّه يظهر منه أنَّه أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المتفرقة

١ - عدمه (ظ).

٢ - الرحمن : ٢٦-٢٧.

٣ - القصص: ٨٨.

٤ - الحديد: ٣.

٥ - في المصدر: الآخر.

٦ - الأنبياء: ١٠٤.

٧ - البقرة: ٢٦٠.



بالموت.» - انتهى كلامه -<sup>١</sup>

وأقول: إنَّ تحقيق المقام يستدعي تمهيد مقدّمة هي: أنّه قد تقرّر في موضعه أنّ الإمكان نسبة بين المهيّة من حيث هي وبين الوجود والعدم، وأنّ عروضه إنّما هو عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى المهيّة وعلّتها، وأنّه عند اعتبارهما أي الوجود والعدم بالنظر إلى المهيّة وعلّتها يثبت ما بالغير أي الوجوب والامتناع بالغير.

والحاصل أنّ الإمكان إنّما يعرض للمهيّة من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع عدمها، وكذا غير مأخوذة مع وجود علّتها وعدمها، فإنّ الإمكان نسبة بين المهيّة من حيث هي وبين الوجود والعدم، أمّا إذا أخذت المهيّة مع الوجود، فإنّ نسبتها حينئذ تكون إلى الوجود بالوجوب لا بالإمكان، ويسمّى ذلك وجوباً لاحقاً، وإذا أخذت مع عدم الوجود يكون نسبتها إلى الوجود بالامتناع، لا بالإمكان، ويسمّى ذلك امتناعاً لاحقاً، وكلاهما يسيّان ضرورة بشرط المحمول، وإذا أخذت المهيّة مع وجود علّتها كانت واجبة مادامت العلّة موجودة، ويسمّى ذلك وجوباً سابقاً، وإذا أخذت مع عدم علّتها كانت ممتنعة، مادامت العلّة معدومة، ويسمّى ذلك امتناعاً سابقاً، فكلّ موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق، وكلاهما وجوب بالغير وكلّ معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير، ولا منافاة بين الإمكان الذاتي والوجوب والامتناع بالغير. إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ العالم لما كان بجميع أجزائه ممكناً، والممكن ما كان وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته متساويين من غير أن يكون ذاته بذاته مقتضياً لأحدهما لا على سبيل التساوي من غير مرجّح أصلاً وهو ظاهر، ولا على سبيل الأولويّة الذاتية، على ما تقرّر في موضعه بطلانها، وإنّما المقتضي لأحدهما له هو السبب الخارج عند العلّة له، المرجّح لأحدهما، فذاته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ماسواه - حيث كان كلّ من الموجود والعدم بالنظر إليه من حيث هو متساويين -، كما لا يابى عن فيضان الوجود عليه بعلة الموجدة له - سواء كان وجوده وجوداً مستمراً أبدياً أو غير أبدي - كذلك لا يابى عن طريان عدمه عليه بزوال علّته أو جزء علّته أو شرط وجوده أو نحو ذلك، فإنّه بعد وجوده بعلة لو امتنع عدمه لذاته واقتضى ذاته بذاته أبديته، لصار واجب الوجود بالذات مع



فرضه ممكناً بالذات وهو خلاف الفرض. وأيضاً يلزم انقلاب ذاته من الإمكان الذاتي إلى الوجوب، أي وجوب الوجود أو إلى الامتناع، أي امتناع العدم، وكلاهما باطلان.

وبالجملة الأبدية الذاتية تنافي الإمكان الذاتي، وما اشتهر بينهم من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، راجع إلى الامتناع الغيري، لا الذاتي، كما سنبينه.

وكذلك ما ادّعاء الشارح القوشجي: من أن الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه - إلى آخره. ومقصوده أن عدمه المطلق لعلّه كان ممكناً، وأمّا عدمه بعد وجوده فلعلّه كان ممتنعاً، وامتناع هذا العدم الخاص، لا يستلزم امتناع العدم العام، أي عدم المطلق.

ولا يلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع أيضاً لكون ذلك المعنى العام باقياً بعد، ثابتاً له بحسب الذات، فذلك أيضاً راجع إلى الامتناع الغيري لا الذاتي، لأنه يرجع إلى أن خصوصية ذلك العدم الخاص ممتنعة، والمانع من إمكانه هو نفس ذلك الخاص الذي هو غير ذات الممكن، لا العدم العام ولا ذات الممكن. وعسى أن نأتي على تحقيق هذا المقام في موضع يليق به إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر وجه صحة ما أسنده الفاضل الأحساوي إلى عامة المسلمين من القول بجواز عدم العالم بالنظر إلى ذاته، سواء كان مرادهم بالعدم السابق على وجوده، أو عدمه الطارئ عليه.

وكذا يظهر وجه فساد ما أسنده إلى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم بناءً على وجوب وجوده لذاته، وإن كان هذا المذهب من الفساد بمرتبة لا يحتاج إلى بيان فساده، لكونه مخالفاً لمقتضى العقول ومنافياً لجميع الشرائع كما ذكره رحمته الله.

وكذا يظهر أن ما أسنده إلى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم لا باعتبار ذاته، لأنه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم منوه من حيث وجوب وجوده بغيره، له وجه صحة في الجملة، إلا أن في هذا المقام تفصيلاً وتحقيقاً.

### تفصيل وتحقيق

لأن الكلام فيه إما في جميع أجزاء العالم، وفي كل جزء جزء منه، بحيث لا يشذ جزء، أو في بعض أجزائه على الإجمال، أو في بعض أجزائه على الخصوص، وعلى التقادير



الثلاثة، إما المقصود بيان إمكان هذا الوجوب بالغير وإن لم يكن متحققاً بالفعل، أو بيان وقوعه بالفعل، وعلى التقدير الأخير، إما المقصود أن هذا الواقع هل يمكن أن يرتفع، أو يمتنع زواله، والحاصل أن العالم بجميع أجزائه أي كل جزء من أجزائه بحيث لا يشذ عنها جزء لما كان ممكناً متساوياً وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، ويترجح وجوده أو عدمه بعلة الخارجة عن ذاته، وكان يمكن أن يفرض تحقق علة التامة المستجمعة لجميع شرائط وجوده مع ارتفاع جميع موانعه، بحيث تكون مستلزمة لوجوده، ولا يتخلف هو عنها، فكما يمكن أن يتحقق أصل ذلك الوجوب بالغير بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العالم، وكذا بالنسبة إلى المجموع من حيث هو مجموع، كذلك يمكن أن يتحقق أبدية ذلك الوجوب الغيري بالنسبة إليهما إذا فرضت العلة التامة المستلزمة لذلك المعلوم، أي المجموع أو كل جزء - أبدية دائمة، إذ لا مانع من ذلك لامن جهة ذات الممكن، ولامن جهة فرض تحقق العلة التامة له كذلك.

فعلى هذا فكل جزء من أجزاء العالم سواء في إمكان حصول الوجوب الغيري له وأبديته، وكذا المجموع إذ ليس هو سوى جميع الأجزاء، والهيئة التركيبية اعتبارية هنا، ليس أمراً موجوداً خارجياً آخر، وعلى تقدير تسليم كونها كذلك فهي أيضاً من أجزاء العالم كما هو المفروض، وهذا الذي ذكرنا إنما هو بحسب الجليل من النظر والفحص الأولي.

وأما ما يقتضيه الدقيق من النظر والفحص الثانوي، فهو أنه لو كان شيء من أجزاء العالم بحيث قام دليل عقلي أو سمعي على أبديته، سواء دلّ مع ذلك على امتناع زواله مطلقاً، أو لم يدلّ عليه، بل على وقوع أبديته بالفعل من غير الدلالة على امتناع الفناء واستحالته، لكان ينبغي أن يحكم عليه مع إمكان الأبدية بوقوع الأبدية بالفعل، مع استحالة الفناء والزوال، أو بدونها، كما أنه لو كان شيء من أجزاء العالم بحيث قام دليل عقلي أو سمعي قطعي على عدم إمكان أبديته، وعلى وجوب زواله وفنائه، ينبغي أن يحكم عليه به، وهذا مثل أننا لو قلنا بأن الحركة والزمان من أجزاء العالم، وحقيقتهما التقضي والانصرام، بحيث كلما تجدد جزء انقضى جزء وانعدم، لكان ينبغي لنا أن نحكم بعدم إمكان أبدية تلك الأجزاء المعينة والقطعات المتصرمة المخصوصة، وإن كنا نحكم بأبدية نوعها لو قلنا بها.



ومثل أنا لوجودنا وجود قديم زمني أودھري من جملة أجزاء العالم، سواء كان جوهرًا مجردًا أو جسمًا، كما ذهب إليه الفلاسفة، لكان ينبغي لنا أن نحكم بوقوع أبديته وقوعاً يمتنع زواله، حيث إن زواله يستلزم محالاً، وهو انعدام الواجب لذاته، كما اشتهر بينهم من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

وبيانه: أن الممكن القديم، لو جاز وجوده لكان علته ذات الواجب لذاته بذاته، من غير أمر آخر له دخل في العلية، إذ لو كان هناك أمر آخر له مدخل في العلية سواء كان شرطاً أو جزءاً فإما أن يكون ذلك الأمر الآخر حادثاً وهو محال، إذ الحادث لا يكون له دخل في علية وجود القديم، أو يكون قديماً، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر القديم وعلته، فينتهي إلى أن يكون علته التامة ذات الواجب تعالى بذاته. وحيث إن زوال المعلول إنما يكون بزوال علته التامة أو جزء علته أو شرطها، فلوفرز زوال ذلك الموجود القديم كان مستلزماً لزوال الواجب لذاته، الذي هو علته التامة بذاته، وهو محال. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.



## في أبدية الصادر الأول من أجزاء العالم

ومثل أنا إذا قلنا بوجود صادر أول، كما قال به الفلاسفة، وكذا الإسلاميون، سواء قيل بكونه جوهرًا مجردًا أو ماديًا، وسواء قيل بكونه قديمًا أو حادثًا، لكان ينبغي لنا أن نحكم عليه بما حكمنا على القديم. أمّا إذا قيل بقدمه، فظاهر كما مرّ وجهه. وأمّا إذا قيل بحدوثه الزماني كما هو رأي المتكلمين، أو بحدوثه الدهري كما هو رأي بعض أعظم العلماء<sup>١</sup> وذهبنا نحن إليه وحقّقناه في رسالتنا الموضوعة لبيان حدوث العالم<sup>٢</sup>، وقلنا مع ذلك بتجرّده عن المادّة في ذاته، فللدليل الذي سيأتي ذكره فيما بعد على امتناع طريان الفساد على المجرّدات. وأيضاً سواء قلنا بتجرّده أم لم نقل به، نقول إنّ الصادر الأول حيث فرض كونه صادرًا أولاً يكون مستنداً إلى ذات الواجب تعالى بلا واسطه شيء آخر، فعلته ذاته تعالى بذاته، فلو جاز انعدامه - والحال أنّ انعدام المعلول إنّما يكون بانعدام علته التامة - كان مستلزماً لزواله تعالى، وهو محال.

فإن قلت: إذا فرض الصادر الأول حادثاً زمانياً أو دهرياً، لكان ينبغي أن يقال كما حقّقته أنت في تلك الرسالة أيضاً، بأنّ علّة تخصيص وجود ذلك الصادر الأول بذلك الجزء من الزمان الموهوم أو الدهر، - والحال أنّ كلّ أجزائهما في الأزل متساوية في إمكان وجوده فيه، والفاعل الموجد له تامّ الفاعليّة والقدرة والاختيار، والوجود خير محض، لا مانع منه - لعلّها اقتضاء العناية الأزليّة والعلم بالأصلح وجود ذلك الصادر الأول في ذلك الجزء الذي وجد فيه. فعلى هذا فجاز أن يكون العلم بالأصلح اقتضى وجوده فيما

١ - كالسيد الداماد رحمته الله.

٢ - توجد نسخة من هذه الرسالة في مكتبة مدرسة المروي بطهران.



وجد فيه، وكذا بقاء وجوده في قطعة من الزمان أو الدهر، وأنه حيث انقضت تلك القطعة وتصرّمت، اقتضى انعدامه، لكون وجوده بعد ذلك منافياً للأصلح. وهذا ممّا ليس فيه توهم انعدام الواجب لذاته، فإن العلم بالأصلح جاز أن يكون مقتضياته مختلفة باختلاف الأزمنة ومنافياً بعضها لبعض، وبعبارة أخرى أن العلة التامة لوجود الممكن لما كانت مركبة من الوجود والعدم، - أي من وجود علته الفاعلة له، ووجود جميع شرائط وجوده، ومن عدم الموانع منه - فجاز أن يكون ذلك المانع من وجوده الذي فرض ارتفاعه أولاً قد حدث بعد انقضاء قدر من زمان وجوده بحدوث علته، ويكون مانعاً من وجوده، فحينئذ يمكن أن يكون انعدام المصادر الأول بانعدام علته التامة - أي بحدوث المانع الذي وجوده مستلزم لارتفاع عدمه - وهذا الإيراد على هذا التقرير يمكن أن يورد في القديم أيضاً، ولا يلزم منه في الصورتين انعدام الواجب تعالى بوجه، فما الجواب؟

قلت: من المستبين عند العقل السليم، أن العلم بالأصلح لا يمكن أن يكون جزافياً، بل ينبغي أن يكون متعلقاً بما هو أصلح في الواقع وفي نفس الأمر. فعلى هذا نقول: إذا اقتضى العلم بالأصلح وجود المصادر الأول في وقته الذي وجد فيه، ينبغي أن يكون وجوده فيه أصلح في الواقع من عدمه، وكذا من وجود ما سواه مطلقاً فيه، وكذا من وجوده في غير ذلك الوقت مطلقاً، وحيث فرض كونه صادراً أولاً يلزمه أن يكون ذلك لخصوصية فيه، وماهي إلا لكون وجوده أشرف وأكمل من وجود غيره من الممكنات التي يمكن أن توجد بعده مطلقاً، فإن علة الشرف والكمال هي الدنو من الحق المتعال، وأن كلّ ما كان متقدماً في الوجود فهو أوفر اختصاصاً به تعالى، ولا سيما إذا قلنا بترتيب وجود الممكنات، وقلنا بتقدم صادر الأول على غيره بالعلية أو بالطبع أو نحو ذلك، ويكونه واسطة في إفاضة الفيض كما حقق في موضعه.

وبالجملة ينبغي أن يكون وجوده أكمل من وجود غيره مطلقاً، ويكون وجوده غيره أنقص منه مطلقاً، حتّى وجود ضده الذي هو مانع عن وجوده، ورفع من جملة رفع الموانع عنه، ولسنا نعني بذلك أكملية وجود هذا في ذلك الوقت الذي فرض وجوده فيه من وجود ما سواه مطلقاً فيه، بل نعني به أن وجوده في كلّ جزء فرض من أجزاء الأزل والأبد، أكمل من وجود ما سواه من الممكنات فيه مطلقاً، فإن كونه صادراً أولاً يقتضي



كونه كذلك.

ثم إنه لو اقتضى العلم بالأصلح انعدام ذلك الصادر الأول في وقت بعد وقت وجوده وبقائه، - والحال أن تعلق الجعل بالعدم بما هو عدم مما لا معنى له - لم يكن ذلك إلا لاقتضائه حينئذ وجود ما وجوده أصلح في الواقع وأشرف وأكمل من وجود الصادر الأول مطلقاً بعد ما كان وجود ذلك الموجود الحادث أنقص منه مطلقاً، وما يكون وجوده منافياً لوجوده، مستتباً لرفعه بالعرض حتى يرتفع بوجوده وجوده، فلم يكن وجود الصادر الأول أصلح وأشرف وأكمل من وجود غيره مطلقاً؛ هذا خلف.

لا يقال: إن ما ادّعت من أن الصادر الأول أشرف وأكمل من كل ما سواه من الممكنات، ينافي ما ورد من النصوص الدالة على أن نبينا محمداً ﷺ أشرف الممكنات وأكملها، مع أنه ليس بالصادر الأول، بل هو خاتم الأنبياء ﷺ. وإن أولت ذلك بأن المراد أن روحه الشريفة ونفسه المقدسة أشرف من الكل وأكمل، وهي الصادرة عن الباري تعالى على ما دل عليه قوله ﷺ: «أول ما خلق الله نوري»،<sup>١</sup> وإن كان بدنه الشريف صادراً عنه تعالى أخيراً، وادّعت أنه يدل عليه أيضاً حديث: «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام».<sup>٢</sup> وكذا حديث: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»<sup>٣</sup>، فهذا ينافي ماسيجين بيانه من أن النفس الإنسانية حادثة بحدوث البدن.

لأننا نقول: لا منافاة، لأنه يمكن التأويل بأن روح القدس الذي ورد في الأحاديث أنه أيده ﷺ...<sup>٤</sup> لأنه أشرف من الكل وأشرفيته أيضاً يرجع إلى أشرفيته ﷺ لكونه مؤيداً خادماً له، وهذا أيضاً في مرتبة البدوي وأما في مرتبة العودي، فهو ﷺ أشرف من روح القدس أيضاً لاكتسابه معارف وكمالات، ليست هي لروح القدس، سواء سمي روح القدس بالروح أو بالعقل أو بالنور المحمدي ﷺ...<sup>٥</sup>

وأيضاً لو لم يكن ذلك الأمر الحادث الآخر ضدّاً للصادر الأول، لم يكن وجوده منافياً لوجوده، فينبغي أن يكون ضدّاً له، حتى يكون وجوده مستلزماً لانعدامه، وهذا لا يتصور هنا، لكون المفروض أن الصادر الأول موجود أصيل عيني، لا موجود بالعرض،

٢- البحار ١٣٦: ٥٨-١٥٠.

٤- هنا كلمات لا تقرأ.

٦- البحار ٢٤: ١٥، الطبع الحديث.

٣- البحار ٤٠٢: ١٦، الطبع الحديث.

٥- هنا قد أمعى من النسخة سطران أو أقل.



ولا اعتباري، سواء قيل بكونه جوهرًا مجردًا أو ماديًا، وبالجملة المفروض كونه جوهرًا عينيًا. ومن المقرر عندهم أن لا ضدًا للجواهر مطلقاً إذ من المستبين أن الشئيين المتنافيين اللذين يكون وجود أحدهما سبباً لارتفاع الآخر، مالم يكن بينهما تضاد يكون منشأً لذلك - سواء كان ذلك هو غاية الخلاف بينهما كما في الضدين الحقيقيين، أم لا كما في الضدين المشهورين - لم يكن وجود أحدهما منشأً لرفع الآخر، وهذا لا يتصور إلا فيما إذا كان هناك موضوع أو محلّ يمكن توارده فيك الأمرين الضدين وتعاقيهما على ذلك الموضوع أو المحلّ، ولا يمكن اجتماعهما فيه، ويكون وجود أحدهما فيه مزاحماً لوجود الآخر فيه ومنافياً له، فإن ما لا موضوع له أو محلّ، لا يتصور فيه ذلك، كما أن ما له موضوع أو محلّ وكان موضوعاً ومحلّاً متغايرين لا يتصور فيه ذلك، ولذلك قالوا بأنّه لا تضاد بين الجواهر، ولا بينهما وبين غيرها، بل أنّه إنّما يتحقق بين الأعراس التي يمكن أن يكون لهما موضوع واحد، كما هو المتفق عليه بينهم، وجوز بعضهم تحقّقه أيضاً بين الصور الحالّة في محلّ واحد.

وحيث تحقّقت أن لا ضدًا للجواهر، ظهر لك أنّه على تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل والإيجاد بالعدم - أي فناء الجواهر وكونه أمراً ثبوتياً أيضاً مع أنّه غير معقول - لا يمكن أن يكون الفناء ضدًا للصادر الأوّل أو القديم، بل للجواهر مطلقاً، لأنّ الفناء على ذلك التقدير لا يخلو عن أن يكون قائماً بالذات أو قائماً بالغير، وعلى الأوّل يكون الفناء جوهرًا لا موضوع له ولا محلّ، والمفروض أنّ الجوهر الآخر الذي فرض كون الفناء فناءً له هو أيضاً كذلك فلا تضاد بينهما. وعلى التقدير الثاني وإن كان الفناء ذا موضوع أو محلّ، لكنّ الجوهر الآخر ليس كذلك، فلا تضاد أيضاً، إذا المتضادان ينبغي أن يكون كلّ منهما ذا موضوع أو محلّ يمكن أن يتواردا عليه ولا يجتمعان فيه، مع أنّه يلزم على تقدير إثبات الفناء محذور آخر، وهو أنّه على تقدير عدم الفناء ثمّ وجوده ثانياً إنّما أن يكون عدم لذاته، فيلزم انقلاب مهيئته من الامتناع الذاتي إلى الإمكان أو الوجوب الذاتيين، وهذا محال. وأمّا أن يكون لغيره أي بوجود ضده، فيلزم التسلسل وهذا أيضاً محال.

وحيث أحطت خبراً بما حقّقناه ظهر لك الجواب عن السؤال على التقرير الأوّل وهو ظاهر، ومنه يظهر الجواب عن السؤال على التقرير الثاني أيضاً، فإنّ ذلك المانع المفروض



كونه مانعاً من وجود الصادر الأول لا يكون إلا ضداً له ومنافياً لوجوده، وقد عرفت أنه لا يتصور هنا. وكذا يظهر منه الجواب عن السؤال إذا أورد في القديم، إذ القديم مع قدمه يكون صادراً أولاً أيضاً، والمفروض كونه أيضاً موجوداً أصيلاً عينياً جوهرًا مجرداً أو مادياً لا ضده، فتدبر.

فإن قلت: إن ما ذكرت من أن المانع منحصر في الضد غير مسلم، فإن المتقابلين اللذين كل منهما مستلزم لرفع الآخر قد يكونان ضدّين وقد يكونان سلباً وإيجاباً وقد يكونان عدماً وملكة، فجاز أن يكون فيما نحن فيه أحد من المتقابلين الأخيرين، وفيه المطلوب أيضاً.

قلت: إن الصادر الأول والقديم لما فرض كونهما موجودين عينيين فهما لا يكونان عدماً بالثبوت، فبقي أن يكون ما فرض كونه مانعاً عن وجودهما عدماً، وقد مرّت الإشارة إلى أن العدم بما هو عدم لا يمكن أن يكون متعلقاً للجعل والإيجاد أولاً وبالذات حتى عدم الملكة الذي يقال إنه وجودي باعتبار، فإن العمى مثلاً إنما يكون أولاً وبالذات بحدوث صورة وهينة وشكل في العين يتبع ذلك عدم البصر، وحينئذ فلا يمكن أن يقتضي العلم بالأصلح إيجاد ما هو عدم لهما بالذات مطلقاً سواء ذلك العدم عدم الملكة أو سلباً بحتاً صرفاً، بل ينبغي أن يكون بإيجاد أمر وجودي يكون هو مستتبعا لعدمهما ومستلزماً له، وما هو إلا ضدّهما، وقد عرفت أن لا ضدّ للجواهر. وعلى تقدير تسليم إمكان تعلق الجعل أولاً وبالذات بالعدم، فهذا العدم إن فرض كونه عدم ملكة، فينبغي أن يفرض الصادر الأول أو القديم ملكة، ومن المقرر عندهم أن عدم الملكة وإن كان عدماً باعتبار، لكنّه وجودي باعتبار، ومعناه عدم شيء من شأن نوعه أو جنسه تلك الملكة، فينبغي أن يكون هناك موضوع أو محلّ قام به استعداد تلك الملكة ووجودها بحيث يمكن أن يتوارد عليه استعداد عدمها، وكذا نفس ذلك العدم، فينبغي أن يكون هناك موضوع أو محلّ يتواردان عليه، ولا يمكن اجتماعهما فيه، والحال أن الصادر الأول أو القديم حيث فرضا جوهرًا مجرداً أو جسمًا ليس لهما موضوع ولا محلّ، فتبصر.

وإن فرض كون ذلك العدم سلباً محضاً ونفياً صرفاً فهو من حيث هو سلب ونفي وإن لم يقتض موضوعاً، ولا وجوده، حيث إن السلب يصدق بانتفاء الموضوع أيضاً، لكنّه هنا



حيث كان سلباً لشيء وهو وجوده الصادر الأول أو القديم، واقتضى مسلوباً ومسلوباً عنه اقتضى أن يكون متعلقاً به، فنقول إنه حينئذ إما أن يكون قائماً بالذات أو قائماً بالغير، وذلك الغير إما أن يكون ذلك الشيء المسلوب والمسلوب عنه أو أن يكون غيرهما.

وعلى التقدير الأول يلزم أن يكون السلب أمراً عينياً وموجوداً في الخارج أصيلاً إذ القائم بالذات لا يكون إلا كذلك وهو محال، إذ السلب على تقدير تسليم إمكان كونه مجعولاً بالذات وفرض وجوده لا يمكن أن يكون موجوداً خارجياً عينياً أصيلاً، لمنافاة هذا الفرض لفرض كونه سلباً.

وأيضاً فهو على هذا التقدير لا يكون سلباً لما فرض سلبه، إذ سلب شيء ينبغي أن يكون متعلقاً به وقائماً به، نحواً من التعلق والقيام، والمفروض خلافه.

ولفرض مع قيامه بالذات قيامه أيضاً في وجوده بذلك الشيء، حتى يكون مع قيامه بالذات قائماً بالغير أيضاً لزم اجتماع المتنافيين، لأن القيام بالغير في الوجود والقيام بالذات فيه متنافيان تنافياً بالذات.

وعلى التقدير الثاني - أي أن يكون السلب قائماً بالغير وذلك الغير هو ذلك المسلوب أو المسلوب عنه - يلزم أن يكون ذلك الغير من جهة كونه موضوعاً أو محلاً للسلب موجوداً حتى يصح قيامه به، إذ وجود القائم بالشيء تابع لوجود ذلك الشيء، ومن جهة كونه سلباً له أو عنه معدوماً، وهذا أيضاً اجتماع المتنافيين، إذ يلزم أن يكون شيء واحد موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال. اختلاف الجهة هنا، لا يمكن أن يكون منشأً لاجتماع الوجود والعدم، إذ هما متباينان بالذات لا يجتمعان في شيء أصلاً.

وعلى التقدير الثالث - أعني أن يكون السلب قائماً بغير ما فرض تعلق السلب به - فمع أنه يلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك الغير الذي فرض كون السلب قائماً به بتقريب ما ذكر وهو محال، يلزم أنه حيث لا تعلق له ولا قيام بما فرض سلبه ورفع بوجه بل بأمر آخر كما هو المفروض، لا يكون منشأً لرفع ما فرض رفعه إذ لا تعلق له به أصلاً، هذا خلف.

وبما ذكرنا ظهر أن الفناء سواء فرض أمراً ثبوتياً، أو عدم ملكة، أو سلباً محضاً، لا يمكن أن يكون ضدّاً للجواهر، وكذا لا يمكن أن ينتفي به جوهر ما من الجواهر، فضلاً عن ما نحن بصدده، أي الصادر الأول أو القديم، فيظهر منه بطلان ما ذهب إليه جماعة من المتكلمين،



من أن الله تعالى يخلق الفناء، فيفني به الأجسام لكونه ضدّاً ومنافياً لها، سواء قيل بأنّه يخلق لكلّ جوهر فناءً على حدة كما ذهب إليه أبو علي منهم، أو أن فناءً واحداً يكفي لإفناء الكلّ كما ذهب إليه أبوهاشم منهم، وسواء كانوا اعتبروا الفناء ضدّاً اصطلاحياً للجواهر، كما هو ظاهر المنقول عنهم، أو أمراً منافياً للجواهر مطلقاً بحيث يشمل عدم الملكة أو السلب أيضاً، فتبصّر.

فإن قلت: إنّنا لاندعي بقولنا: «إنّه يمكن أن يكون العلم بالأصلح، اقتضى انعدام شيء بعد وجوده، كالصادر الأوّل أو القديم» أنّه يمكن أن يوجد عدم ذلك وفناؤه بعده كما هو مبني ما ذكرت، وأقمت الدليل على عدم إمكانه، بل ندعي أنّه يمكن أن يقتضي العناية الأزليّة والعلم بالأصلح قطع الفيض والوجود عن ذلك الشيء،

والحاصل أن الممكن لما كان في وجوده وبقائه محتاجاً إلى المؤثر كما هو المحقّق في موضعه، سواء كان البقاء عبارة عن أمر آخر سوى أصل الوجود الأوّل، أي عن استمراره، أو عبارة عن الوجود الأوّل بحيث يبقى زمانين أو أكثر، وكان وجوده وبقاؤه جميعاً مفاضتين بإفاضة الجاعل له الموجد إياه، فجاز أن يقتضي العلم بالأصلح إيقاءه في حين، ثم يقتضي قطع الإفاضة والجعل عنه وينعدم، وهذا وإن كان فيه انعدام ذلك الشيء، لكن ليس بجعل عدمه وفناؤه، بل بعدم جعل وجوده وعدم إفاضة بقاءه، وفي هذا ليس شيء من المفاسد التي ذكرتها في الجواب عنه.

قلت: قد ذكرنا أن العلم بالأصلح لا يكون جزافياً، بل ينبغي أن يكون متعلّقاً بما هو أصلح في الواقع وفي نفس الأمر، وأن يكون قطع الإفاضة أصلح في نفس الأمر حين فرض القطع، كما كانت إفاضة الوجود والبقاء أصلح في الواقع حين فرضهما. فهذا القطع و هذا الذي فرض كونه أصلح في ثاني الحال كلاهما حادثان لم يكونا قبل. ومن المقرّر أنّ الحادث إنّما يكون بسبب حادث بسببه حدث قطع الإفاضة وحصول الأصلح الثاني، وما هو إلا أحد أسباب زوال المعلول، ومن المقرّر أنّ زوال المعلول إمّا بزوال علّته التامة أو بزوال جزئها أو شرطها. وبعبارة أخرى إمّا بزوال علّته الفاعلية، أو بزوال صورتها، أو مادّته إن كان له صورة ومادة، أو بزوال شرط وجوده إن كان له شرط، أو بزوال غايته إن كانت له غاية وكان صادراً عن الفاعل المختار، كما يقولون إنّ ذات البارئ تعالى وإن كان



فاعلاً تامّ الفاعلية فيّاضاً على الإطلاق لا يفعل ما يفعله لعوض ولا لفرض دعاه إلى الفاعلية، لكنّه لما كان فاعلاً مختاراً عليماً حكيماً، يترتب على فعله مصالح ومنافع، لها ارتباط بنظام الكلّ، هي غايات لفعله وإن لم تكن علّة غائيّة له وغرضاً، وأبرز الالجميع، ومن المستبين عدم إمكان تحقّق شيء من هذه الأمور فيما نحن فيه، أي الصادر الأوّل أو القديم، لأنّ الفاعل هو الله تعالى وهو واجب الوجود لذاته، والمفروض أن ليس لهما شرط وجود سوى ذات الواجب لذاته العلّيم الحكيم كما يقولونه في الحوادث اليومية من الدورات الفلكيّة والأوضاع الكوكبية ونحو ذلك وكذلك الصادر الأوّل أو القديم لو فرض كونهما مجرّدين عن المادّة، ليس لهما مادّة وهو ظاهر ولا صورة إذ صورة المجرّد ذاته بذاته، فبقي أن يكون زوالهما لزوال غايتهما، سواء فرضا مجرّدين أو ماديّين أولزوال صورتهما أو مادّتهما لو فرضا جسمين ماديّين، وهذان أيضاً ممتنعان، أمّا زوال الغاية فلاّن غاية وجودها كما حقّق في موضعه هي التشبّه بمبدأ الكلّ جلّ شأنه أو معرفته تعالى، أو كون الوجود خيراً محضاً أو نحو ذلك. وشيء من هذه لا يمكن أن ينعدم، أمّا كون الوجود خيراً محضاً فظاهر، لأنّ خيريّته بالذات، ولا يمكن أن يختلف (كذا) ذاته ولا أن ينقلب إلى غيره مع كون الفاعل له خيراً بالذات فيّاضاً على الإطلاق، وكذا التشبّه بالمبدأ ومعرفة لا يمكن أن ينفكّا عن ذات ما هو ذو شعور ومعرفة قابل لتحصيل التشبّه والمعرفة بالفاء مابلغ كالصادر الأوّل الذي قد عرفت أنّه ينبغي أن يكون أشرف الموجودات وأكملها، أو القديم الذي هو على تقدير فرض وجوده ينبغي أن يكون كذلك.

وبالجملة ينبغي أن يكون حصول المعرفة والتشبّه فيهما أتمّ وأكمل منهما في كلّ ما سواهما من الممكنات، والحال أنّ مراتب التشبّه والمعرفة غير متناهية، فإنّ كلّ مرتبة منهما إذا حصلت يمكن أن يحصل بعدها مرتبة أخرى أعلى منها، حيث لا يقفان إلى حدٍّ ومرتبة، والمفروض أن لا مانع من ذلك لا من جهة التشبّه ولا من جهة التشبّه به ولا من جهة العارف ولا من جهة المعروف، بل أنّه كلّما ازداد التشبّه والمعرفة يكون الداعي إلى تحصيلهما أقوى، حيث إنّ يكون العارف والمتشبه أكمل، وبهجته وسعاده أتمّ وأوفر، فمادام ذات العارف والمتشبه موجوداً لا يمكن أن ينفكّ عنه التشبّه والمعرفة، فكيف يمكن زوالهما حتّى ينعدم بزوالهما، وينقطع إفاضة الوجود عنهما، مع أنّ إفاضة التشبّه



والمعرفة خير بالذات كإفاضة الوجود، ومع أن الفاعل جلّ شأنه وتعالى خير بالذات فيأض على الإطلاق. نعم زوال المعلول بزوال غايته إنمّا يتصوّر فيما أمكن زوال تلك الغاية، كما في الحوادث الزمانيّة أو الدهريّة غير الصادر الأوّل ولا سيّما الماديّة منها، مثل أنّا لو قلنا - كما هو رأي بعض الحكماء الإلهيّين - بأنّ غاية وجود بدن الإنسان الذي كلامنا في المعاد فيه، وغاية تعلق النفس به، هي أن تستكمل به النفس، فيما يحصل به سعادتها أو شقاوتها، ثم تنال سعادتها أو شقاوتها، وأنّها إذا استكملت به ولم تحتج إلى البدن في استكمالها تزول تلك الغاية وتنتفي، وبزوالها يعرض للبدن الفناء والموت، إمّا بأن ينقطع عنه فيض الفاعل الفيّاض أو بأن ينقطع عنه علاقة النفس التي هي منشأ حياته بل حياته. وبالجمله فموته وانعدامه لزوال غاية وجوده، أي لترتب الغاية المقصودة منه عليه وحصولها بالفعل، وأنّه لو بقي بعد ذلك لا يكون لوجوده تلك الغاية المقصودة المترتبة عليه. وهذا في الموت الطبيعي، وأمّا في غير الطبيعي منه كالقتل، فالقاسر يجعل البدن بحيث لا يمكن أن يصير آلة لاستكمال النفس به، فينقطع عنه تلك الغاية قسراً، وينقطع عنه فيض الفاعل الفيّاض، وكذا علاقة النفس به لا تقطع غايته. وأمّا زوال الصورة، أو المادّة على تقدير تجويز كون الصادر الأوّل أو القديم مركّباً منهما، فامتناعه يعلم من البيان الذي ذكرنا سابقاً، حيث إنّ زوالهما فيما نحن فيه لا يمكن إلاّ بحدوث ضدّهما الذي هو أصلح في الواقع منهما. وكما أنّه لا ضدّ كذلك ولا مطلقاً لذات الصادر الأوّل أو القديم إذا فرضا جوهرين مجردين، كذلك لا ضدّ مطلقاً لمادّتهما مطلقاً، وإن فرضناهما لهما حيث إنّ المادّة لا محلّ لها ولا موضوع، وكذلك لا ضدّ لصورتهما وإن جوّزنا إمكان الضدّ للصورة لكونها ذات محلّ، إذ الضدّ لصورتهما ينبغي أن يكون أصلح في الواقع من صورتهما، والحال أنّهما ينبغي أن يكونا بمادّتهما وصورتهما إن كانتا لهما أكمل الموجودات الممكنة حتّى من الضدّ الذي يمكن فرضه لصورتهما؛ هذا خلف.

نعم زوال الشيء لحدوث ضدّه يمكن فرضه في الأجسام العنصريّة الكائنّة الفاسدة كما في بدن الإنسان أيضاً لو قلنا - كما هو رأي الطبيعيّين منهم - أنّ سبب الموت هو استيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفنيها، لكونها ضدّاً لها ثمّ تغنى هي بفنائها، ولهذا قالوا إنّ ما هو سبب الحياة هو سبب الموت أو قلنا بأنّ سببه أن البدن يورود واردات غريبة



عليه ينحرف مزاجه عن الاعتدال الذي كان حاصلًا له، فيتفرّق اتّصاله لتداعي أجزائه إلى التفرّق بالذات لولا الجامع المانع عنه فينعدم اتّصاله بطروء ضده أي التفرّق ويعرض له الموت، وهذان أيضاً في الموت الطبيعي ظاهر، وكذلك في غير الطبيعي منه، لأنهما يمكن أن يحصلا بفعل القاسر أيضاً والله أعلم.



## في أبدية فرد مامن أجزاء العالم

وحيث تحققت مافصلناه، تبينت أن الصادر الأول من أجزاء العالم أو القديم إن جاوزنا وجوده وإن كانا من حيث ذاتهما ومن جهة كونهما ممكنين بالذات يجوز طريان الفناء والعدم عليهما، لكنهما باقيا نأبدان، يتمتع عليهما الفناء من حيث وجوب وجودهما بغيرهما. فيظهر منه أن العالم بجملته أيضاً وإن كان يمكن طريان الفناء عليه من جهة ذاته، لكنه يتمتع ذلك عليه بالنظر إلى وجوب وجوده بغيره، لأنه لو جاز عليه ذلك، أي على مجموع أجزائه من حيث المجموع، بالنظر إلى غيره، لجاز طريان الفناء والعدم على الصادر الأول والقديم أيضاً، لأنهما من جملة أجزاء العالم أيضاً، فيظهر منه أن فرداً مامن أجزاء العالم أبدي الوجود يتمتع عليه العدم امتناعاً غيرياً وهو المطلوب. وأيضاً نقول لا يخفى أن العالم بجملته معلول للواجب تعالى شأنه، سواء قلنا بأن كله معلول له بلا واسطة وإن كان لبعضه شرط، أو بأن بعضه معلول له بواسطة أو شرط، وبعضه بلا واسطة ولا شرط، فحينئذ لو جاز طريان الفناء على مجموع العالم بجملته لجاز طريانه على ذلك البعض من المعلول الذي بلا واسطة ولا شرط من جملة أجزائه، وقد عرفت أنه ممتنع بالنظر إلى العلم بالأصلح، وكون ذلك الصادر الأول بلا واسطة أصلح من غيره مطلقاً، وأنه لا يمكن له ضد. وعلى تقدير تسليم أنه يجوز أن يقتضي العلم بالأصلح طريانه عليه لجهة لانعرفها وتسليم أنه يمكن له ضد، فهذا الضد الحادث أيضاً من أجزاء العام البتة، فيلزم أن يكون هو أبدي الوجود مثل الصادر الأول وفيه المطلوب أيضاً. ولو سلمنا طريان الفناء على ذلك الضد أيضاً فلا يمكن أن يكون ذلك إلا لحدوث ضده وهكذا فيلزم التسلسل المحال، ومع ذلك ففيه المطلوب. إذ على هذا التقدير يكون تلك الأضداد المتسلسلة



غير المتناهية أبدية الوجود بنوعها، فتدبر.

لا يقال: يمكن أن يكون العلم بالأصلح اقتضى فناء الصادر الأول، بل فناء العالم بجملته في وقت من الأوقات كوقت قيام الساعة بقطع فيض الوجود عنها، وأن يكون الحكمة في ذلك إظهاره جلّ شأنه عظمته وجبروته وتقوّده بالعزّ والبقاء وقهر خلقه بالموت والفناء كما دلّ عليه الآيات والأخبار، كقوله تعالى:

«لَمَنَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»<sup>١</sup>

لأنّا نقول: إن هذا الإظهار أيضاً يقتضي أن يكون هناك من يظهر عليه ذلك، وهو أيضاً من أجزاء العالم كما أنّ قوله: «لَمَنَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» يقتضي أن يكون هناك مملوك ويوم، وهما أيضاً من أجزاء العالم فهذا أيضاً يدلّ على أنّه لا ينعدم العالم بجملته، بل يبقى منه شيء في ذلك الوقت أيضاً كما دلّ عليه قوله تعالى:

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنَ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنَ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ»<sup>٢</sup>

حيث استثنى من شاء الله من ذلك وقد ذكر المفسرون أنّ المراد بمن شاء الله في الآية الملائكة الأربعة أو الشهداء، وحينئذ نقول إن كان الصادر الأول داخلياً في من شاء الله ففيه المطلوب، وكذا إن لم يكن داخلياً فيهم لأنّ دلالة الآية على بقاء بعض من الخلق وأبديته ظاهرة وهو المطلوب أيضاً، وإن لم يكن ذلك البعض هو الصادر الأول.

وبالجملة فهذا الإظهار لا يتوقّف على طرؤه الفناء على الخلق أجمعين، ويمكن أن يكون بطروئه على غير المستثنى ولعلّ الصادر الأول من المستثنى، كيف وقد عرفت أنّه أشرف الممكنات، كما لا يتوقّف على طرؤه الفناء والعدم بالمرّة على غير المستثنى أيضاً، بل يمكن أن يكون ذلك بالنسبة إلى ذوي الأنفس بطرؤه الموت أي بتلاشي أجزاء أبدانهم، وقطع علاقة نفوسهم عن أبدانهم، وبالنسبة إلى الأجسام غير ذوات الأنفس بتبدّل الصور وتغيّر الهياكل والصفات والحالات ونحو ذلك، كما قال الله تعالى:

«يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ»<sup>٣</sup>

«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ»<sup>٤</sup>

٢- الزمر: ٦٨.

٤- إبراهيم: ٤٨.

١- غافر: ١٦.

٣- الأنبياء: ١٠٤.



«ويوم نُسيّر الجبال».<sup>١</sup>

إلى غير ذلك من الآيات وسيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى تأويل مادلّ على فناء الكلّ، كقوله تعالى:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ».<sup>٢</sup>

ونحوه، فانتظر، والله تعالى يعلم.



## في أبدية النشأة الآخروية

وهذا الذي ذكرنا كَلِّه إِنَّمَا هو الكلام في العالم بجملة أجزائه وفي بعض أجزائه في الجملة. وَأَمَّا الكلام في بعض أجزائه على الخصوص، ففيه تفصيل أيضاً، لأنَّ ذلك البعض، إمَّا من النشأة الآخروية أو من النشأة الدنيوية، أَمَّا النشأة الآخروية فبقاؤها وخلودها بما فيها إمَّا بأعيانها وأشخاصها كأكثرها، وإمَّا بأنواعها كبعضها، مثل مأكلها ومشروبها ونحوهما ممَّا دَلَّ عليه الدليل السمعي القطعي، ويعضده الدليل العقلي، وبالجملة لا يظهر خلاف فيه بين المسلمين، بل ادَّعى كثير من العلماء وقوع الإجماع عليه. أَمَّا الأول، فللدلالة آيات كثيرة وأخبار متظافرة ناصَّة عليه غير قابلة للتأويل، أَمَّا الآيات، فكقوله تعالى:

«أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».<sup>١</sup>

«الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفَرْدوسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».<sup>٢</sup>

«أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا».<sup>٣</sup>

«سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبَعْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ».<sup>٤</sup>

«خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ».<sup>٥</sup>

«أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ».<sup>٦</sup>

«خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ».<sup>٧</sup>

١ - البقرة: ٨٢.

٢ - المؤمنون: ١١.

٣ - الرعد: ٣٥.

٤ - الزمر: ٧٣.

٥ - المجادلة: ٢٢.

٦ - البقرة: ٣٩، ٨١، ٢١٧، ٢٥٧، ٢٧٥.

٧ - البقرة: ١٦٢.



«وكلٌ فيها خالدون».<sup>١</sup>

«قيل ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها».<sup>٢</sup>

«فاليوم لا يُخرجون منها ولا هم يُستعتبون».<sup>٣</sup>

«كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب».<sup>٤</sup>

«كلما خَبَثَ زناهم سعيراً».<sup>٥</sup>

إلى غير ذلك من الآيات.

وأما الأخبار الواردة في ذلك فكثيرة أيضاً، كما يعلم بالتتبع، ومنها ماروي بطريق الرمز، إنَّ الموت يقام بين الجنة والنار في صورة كبش أملح ويذبح بشفرة يحيى عليه السلام بأمر جبرئيل عليه السلام.<sup>٦</sup>

وفي معناه ماروي إنَّ الله تعالى يظهر الموت يوم القيامة في صورة كبش أملح ويأتي يحيى عليه السلام ويده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادي منادياً أهل الجنة خلود بلاموت ويا أهل النار خلود بلاموت.<sup>٧</sup>

ولعلَّ تأويله كما يستفاد من كلام بعض العرفاء، أنَّ الموت أي هلاك الخلق بواحد من طرفي التضادِّ يقام بين الجنة والنار لكي يظهر بتنزله عن مرتبته إلى مرتبة ما بين طرفي التضادِّ وليتكشف حاله على أهل الجنة والنار فيصوِّر على صورة كبش أملح معدٌّ للذبح والقتل ويمثِّل بتلك الصورة فيذبح بشفرة يحيى عليه السلام الذي ذبح هو أيضاً بالشفرة، وهو صورة الحياة ويقتل بأمر جبرئيل الذي هو مبدأ الحياة والأرواح ومحیی الأشباح بإذن الله تعالى، ليظهر حقيقة البقاء والأبدية بموت الموت وحياة الحياة.

والحاصل - والله أعلم - أنَّ النشأة الأخروية بما فيها أبدية ويفعل ذلك ليظهر على الخلق أنَّهم خالدون فيها، وأنَّ النشأة الأخروية بما فيها بأجمعها أبدية باقية أبداً لا انقطاع لها ولا فناء ولذلك سمَّيت دار القرار.

وأما الثاني أي معاضدة الدليل العقلي لذلك فمن وجهين:

٢ - الزمر: ٧٢.

٤ - النساء: ٥٦.

٦ - راجع تفسير القمي: ٤١١، الطبع الحجري.

١ - الأنبياء: ٩٩.

٣ - البقرة: ٣٥.

٥ - الإسراء: ٩٧.

٧ - راجع الأسفار ٩: ٣١٢.



الأول من جهة الغاية، وبيانه أَنَّ الغاية المقصودة من النشأة الأخروية بما فيها، كما دلَّ عليه العقل والنقل أي ثواب أهل النعيم وعقاب أهل الجحيم، سوى ما دلَّ دليل خارج على انقطاعه، كعقاب صاحب الكبيرة من المؤمنين أبدية دائمة بحكم العقل، لأنَّ دوام الثواب على الطاعة، وكذا دوام العقاب على المعصية، يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية، فيكون لطفاً واللفظ واجب على الله تعالى كما تقرَّر في موضعه، ولأنَّ المدح والذمَّ دائمان، إذ لا وقت إلا ويحسن فيه مدح المطيع وذمَّ العاصي، وهما معلولا الطاعة والمعصية، فيجب دوام الثواب والعقاب لأنَّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر، إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكرها العلماء في كتبهم. وحيث كانت الغاية المقصودة من النشأة الأخروية بما فيها المترتبة عليها دائمة أبدية يحكم العقل بوجوب أبدية ذات الغاية أيضاً إما بشخصها أو نوعها، إذ لا انفكاك بين الغاية وذات الغاية، مع أنَّ الفاعل تامُّ الفاعلية، فيأبى على الإطلاق ولم يعلم أيضاً أنَّ هناك شرطاً لوجودها، يطرأ عليه الفناء حتَّى يكون بانعدامه ينعدم المشروط، بل المعلوم هنا خلافه. والله تعالى أعلم.

الوجه الثاني: من جهة ذوات الموجودات الأخروية وصورها وموادها. وبيانه أَنَّهُ لا يخفى أنَّ النشأة الأخروية بما فيها مخالفة بالحقيقة للنشأة الدنيوية بما فيها، مخالفة تامَّة بسببها صارت عالماً آخر غيرها، وأنَّ النشأة الدنيوية بما فيها ماسوى ما دلَّ الدليل على بقائه، كالصادر الأول أو القديم لوجوزنا وجوده فانية كلَّها، هالكة جميعها، يطرأ عليها الفناء والزوال ولو من وجه كما سيأتي بيانه، فينبغي أن يكون النشأة الأخروية التي هي مخالفة لها بالحقيقة والذات، غير قابلة للفناء والهلاك باقية أبداً فيتحدَّس من ذلك كما شهدت به الأخبار المروية أيضاً، أنَّ الموجودات الأخروية بسائطها ومركباتها بصورها وموادها - إن كانت لها - ليست من جنس الموجودات الدنيوية التي يتطرَّق إليها الكون والفساد، والاستحالة والانقلاب والتغيرات، ويطرأ عليه الزوال والفناء أي أنَّ موادَّها أصفى وألطف جوهرًا من موادَّ هذه النشأة، وأبعد من الكثافة التي هي منشأ التغيُّر وقبول الصور المتواردة المتخالفة، كما في موادَّ الأجسام العنصرية، بل هي صافية جداً بحيث لا يشوبها كدرة ولا كثافة مطلقاً، بل لانسبة لها إلى موادَّ هذه النشأة، وكذلك صورها أتمَّ وجوداً وأوفر قسطاً من الفيض الأعلى وأحفظ من صور هذه النشأة بل لانسبة لها إليها،



فلذلك لا يتطرق إليها الفساد مع أن الحق المفيض لها فيأض على الإطلاق لا ينقطع فيضه عما هو مستعد له. ألا ترى أن مواد أجسام هذه النشأة كلما كانت أقرب إلى الكثافة كانت أقرب إلى قبول التغير والفساد، وأشد استعداداً لقبول الصور المتبدلة المتبددة الكائنة الفاسدة، كما في العنصريّات. وكلما كانت أقرب إلى الصفاء واللطافة كانت أبعد من الفساد وأكثر استعداداً للصور الكاملة التامة [الآية] <sup>١</sup> عن التغير والزوال، كما في الفلكيّات وموجودات عالم البرزخ والمثال، وكذلك صورها كلما كانت أتم وأوفر حفظاً من الوجود وأكمل آثاراً، كانت أحفظ وأبعد من الفساد ومن طروء \* الضد عليها، كما في هذه أيضاً، وكلما كانت أقلّ قسماً من الوجود وأنقص آثاراً كانت أقرب إليه، كما في الحوادث الكائنة الفاسدة أيضاً، وهذا هو القول في الجسمانيّات من موجودات النشأة الأخرويّة، على أن كثيراً منها ممّا ليست لها مادة بل هي روحانيّات مجرّدة عن المواد كالسعادات الروحانيّة العقلية، وكذا الشقاوة الروحانيّة، فإنّها إدراكات روحانيّة، مدركاتها مجرّدت عن المواد، كذا المدرك لها. والمجرّدت لا يطرأ عليها الفساد، حيث إنّ الفساد تابع لوجود مادة تقبله كما هو المقرّر عندهم والمفروض هنا عدم المادة وأن صورها ذواتها ولا ضلّ لها. ألا ترى أن المعاني الكلّية حيث كانت مجرّدة عنها، كانت دائمة أبداً غير هالكة مطلقاً، وكذا الأعيان المجرّدة كالعقول لو قلنا بها كذلك أيضاً، إذ لا مادة لها وصورها ذواتها ولا ضلّ لها وسيأتي تمام تحقيق ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وكذلك كثير منها مخلوقة بلامادة وحادثة من غير مدّة، بل بمحض التصوّر ومجرّد التخيل، كما شهدت به الآيات والأخبار، قال تعالى:

«لهم فيها فاكهة ولهم ما يدعون» <sup>٢</sup>.

«لهم ما يشاؤون عند ربهم ذلك جزاء المحسنين» <sup>٣</sup>.

وهذا - والله أعلم - إمّا مبنيّ على ما ذكره بعض الحكماء من أن الله تعالى خلق النفس الإنسانيّة مجرّدة عن المادة وجعل لها اقتداراً على إبداع الصور الغائبة عن الحواسّ بلا مشاركة المواد، وأنّ ليس ذلك بممتنع كما في إنشاء الإبداعات عندهم، فعلى هذا

\* - الظاهر من طرؤ.

٣ - الزمر: ٣٤.

١ - هنا كلمة لا تقرأ.

٢ - يس: ٥٧.



لا يكون لهذا القسم من الموجودات مادة أصلاً حتى تكون قابلة للتغير والفساد. وإما مبني على أن الله تعالى لكرامته على المؤمنين يخلق ما يشتهونه فيحضره لديهم، فعلى هذا وإن سلّمنا كون مادة له، لكنّا نقول إنّ تلك المادة لكونها من جنس الموجودات الأخروية لعلّها لطيفة في الغاية روحانية جداً، بعيدة عن الكثافة التي هي منشأ لسنوح التغير والزوال، وأنّ الموجود الذي تلك المادة مادته يمكن أن يكون باقياً بشخصه أيضاً كما في الحور والقصور ونظائرهما. وعلى تقدير تسليم كونها قابلة لطروء الزوال في الجملة فذلك الموجود باق بنوعه كما في الأكل ونحوه.

وبالجملة فموجودات النشأة الأخرى مبيّنة بالحقيقة لموجودات النشأة الدنيا، وكذا زمانها ومكانها بل لانسبة لها إليها فلذا لا يمتنع فيهما وجود غير المتناهي مطلقاً، لعدم التزام التضايف والمباينة والمسامّة والتداخل وأمثالها فيها. وسيأتي زيادة توضيح لهذا إن شاء الله تعالى.

وهذا هو الكلام في جملة النشأة الأخروية بما فيها.

### [الكلام في النشأة الدنيوية]

وأما الكلام في النشأة الدنيوية بأبعاضها وأجزائها المخصوصة. فحريّ بنا أن نتكلّم أولاً فيما نحن بصدد بيان حاله من البدن والنفس وفنائها أوبقائها، ثم نتكلّم في باقي أجزاء هذه النشأة على الخصوص.

فنقول: أمّا البدن، فلا ستره في أنّ المشاهدة والعيان والعقل والنقل، دلّت على موته وهلاكه، وقد أشرنا فيما سبق إلى سبب طروء الموت على البدن على رأي الطبيعيين، والإلهيين من الحكماء، وإلى كيفية وقوعه عليه على كلّ مذهب من المذاهب التي قيلت في الجسم، وإلى أنّه على جميع المذاهب، لا يستلزم انعدامه بالكلية وهلاكه بالمرّة. ومع ذلك فلا بأس بإعادة البيان.

فنقول: إنّه قد عرفت أنّه على مذهب القائلين بالجواهر الفردة، أوبالأجسام الصغار الصلبة، إنّما ينعدم بالموت التأليف الخاص الحاصل بين تلك الأجزاء أوببين تلك الأجسام فقط، ولا يستلزم ذلك انعدام أصل تلك الأجزاء والأجسام المتفرقة، إذ لا ضدّها



ولا مادة خصوصاً على القول بقدمها، كما ينسب ذلك إلى ديمقراطيس وشيعته القائلين بالأجسام الصلبة، وكذلك على مذهب المشائين القائلين بتركب الجسم من الهيولي والصورة، وإن كان ينعدم بالموت الاتصال الذي هو أحد جزئي الجسم لكنه يبقى الجزء الآخر أعني الهيولي إذ لا مادة لها ولا ضدّ وخصوصاً على القول بقدمها كما هو مذهبهم. وكذلك على مذهب الإشراقيين القائلين بأن حقيقة الجسم هو الاتصال، وذلك الأمر المتصل من دون إثبات مادة سواء وإن كان ينعدم بالموت الاتصال الذي هو حقيقة الجسم لكنه لا ينعدم بالمرّة، فإنّ انعدامه كذلك إنّما يمكن أن يكون إذا طرأ الانفصال على كل حدّ من حدود الاتصال الذي في الجسم وهو ممتنع إذ طروؤه كذلك يستلزم خروج جميع الانقسامات الممكنة في الجسم إلى الفعل وهو محال. على أنّه يمكن القول ببقاء الأجزاء الأصليّة التي كانت للبدن كما نطق به الشرع على كلّ مذهب من تلك المذاهب، ولا شكّ أنّ بقاءها ممّا هو منشأ للحكم بعدم انعدام البدن بالمرّة وهذا ظاهر.

وأما النفس، فلا يخفى أنّ الشرع ناطق بأنّها ذاتة الموت، فينبغي أن يشار إلى أنّه كيف هو. فنقول: إنّهُ على مذهب من يقول إنّها من الأعراض الحالّة في البدن، ينبغي القول بانعدامها بالكلّيّة فإنّ العرض ينعدم بالمرّة بانعدام موضوعه ولو في الجملة. وعلى مذهب من يقول بأنّها جسم، ينبغي القول بانعدامها مثل انعدام الجسم أي البدن، كما مرّ.

وأما على مذهب من يقول إنّها جوهر مجرد باق كما هو الحقّ - وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى - فينبغي القول بأنّ موتها عبارة عن قطع تعلّقها عن البدن من غير أن يستلزم انعدام ذاتها وحقيقتها، وحيث عرفت ذلك فاعلم: أنّ بقاءها بعد خراب البدن، ممّا دلّ عليه الشرع، ويؤيّدُه العقل بل الإجماع أيضاً. قال الشارح القوشجي في شرح التجريد في قول مصنّفه: «ولا تنفى بفنائه»: اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على أنّها لا تنفى بفنائه، ودليل المتكلّمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة وإجماع الأئمة، وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر إلى الذكر، وأما الفلاسفة فقالوا: يمتنع فناء النفس - إلى آخر ما نقله عنهم من الدليل العقلي عليه -<sup>١</sup>



## في بيان الدليل السمعي على بقاء النفس الإنسانية بعد خراب البدن

فلنشر إلى نبذ من الدليل الشرعي والعقلي على ذلك:

فنقول: أمّا دلالة الكتاب عليه فلنقوله تعالى:

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحياءٌ عند ربهم يُرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالَّذِينَ لم يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»<sup>١</sup>

إذ لاسترة في أنّ تلك الحياة والمرزوقية والفرح والاستبشار، إنّما هي بحسب نفوسهم الباقية، لا بحسب أبدانهم الدائرة الهالكة، وحيث لم يقيد ذلك بوقت دون وقت فيعلم منه أنّه حاصل لهم في جميع الأوقات بعد القتل في سبيل الله، فيلزم منه بقاء نفوسهم بعد خراب أبدانهم أبداً وهو المطلوب.

وقوله تعالى في حال مؤمن آل يس: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بما غفر لي ربّي وجعلني من المُكْرَمِينَ»<sup>٢</sup>.

على ما قال المفسرون، إنّ قومه قتلوه فأدخله الله الجنة وهو حيّ فيها يرزق. وأمّا دلالة السّنة، فلما رواه الشيخ الصدوق ابن بابويه (عليه الرحمة) في الفقيه عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: إذا قبضت الروح فهي مُظَلَّةٌ فوق الجسد روح المؤمن وغيره ينظر إلى كلّ شيء يُصنَعُ به فإذا كَفَّنَ ووُضِعَ على السرير وحُمِلَ على أعناق الرجال عادت الروح إليه، ودخلت فيه فيمدّله في بصره فينظر إلى موضعه من الجنة، أو من النار فينادي بأعلى صوته إن كان من أهل الجنة: عَجَلُونِي، عَجَلُونِي، وإن كان من أهل النار: رُدُّونِي،



رَدُونِي، وهو يعلم كل شيء يُصنع به، ويسمع الكلام.<sup>١</sup>

ولما رآه عنه عليه السلام إنه قال: إِنَّ الأرواح في صفة الأجساد، وفي شجرة من الجنة تتسائل وتتعارف فإذا قدمت الروح على الأرواح تقول دَعُوهَا فقد افلقت من هول عظيم، ثم يسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركته حياً ارتجوه، وإن قالت لهم: قد هلك، قالوا هوى هوى.<sup>٢</sup>

وعن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله (صلوات الله عليه): الموتى نزورهم؟ فقال: نعم. قلت: فيعلمون بنا إذا آتيناهم؟ فقال: إي والله، إنهم ليعلمون بكم، ويفرحون بكم، ويستأنسون إليكم. قال: قلت: فأَيُّ شيء نقول إذا آتيناهم؟ فقال: قل: اللَّهُم جاف الأرض عن جنوبيهم - الحديث -<sup>٣</sup>.

وعن إسحق بن عمار أنه سأل أبا الحسن الأول (صلوات الله عليه) عن المؤمن يزور أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ فقال: على قدر فضائلهم، منهم من يزور كل يوم، ومنهم من يزور في كل يومين، ومنهم من يزور في كل ثلاثة أيام - الحديث -<sup>٤</sup>.

ولما رآه الشيخ الطوسي (عليه الرحمة) في التهذيب، عن مروان بن مسلم عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: قلت له: إن أخي ببغداد وأخاف أن يموت فيها. قال: ما تبالي حيث مامات، إنه لا يبقى مؤمن في شرق الأرض وغربها إلا حشر الله روحه إلى وادي السلام. قال: قلت: جعلت فداك وأين وادي السلام؟ قال: ظهر الكوفة، أما إنِّي كائني بهم خلق خلق قعود يتحدثون.<sup>٥</sup>

وعن يونس بن ظبيان قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام جالساً. فقال: ما يقول الناس في أرواح المؤمنين؟ قلت: يقولون تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش. فقال أبو عبدالله عليه السلام: سبحان الله، المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر، يا يونس إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب\* كقالبه في الدنيا،

١ - من لا يحضره الفقيه: ١: ١٩٣.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ١: ١٩٣، وفي بعض النسخ: «أقبلت» مكان «أفلقت».

٣ - من لا يحضره الفقيه: ١: ١٨١. ٤ - من لا يحضره الفقيه: ١: ١٨١.

٥ - تهذيب الأحكام: ١: ٤٦٦، طبع نجف.

\* - في قالب» والمراد من القالب في المقام، البدن المتالي الذي تحت تصرف الروح المجرد العقلائي ومن بلغ روحه في عالم الجبروت يقع شمع الروح على قالبه المتالي.



فیأکلون ویشریون فإذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت فی الدنیا.<sup>۱</sup>  
وعن أبي بصیر قال: سألت أبا عبد الله عن أرواح المؤمنین، فقال: فی الجنة علی صور  
أبدانهم، لورأیتهم لقلت فلان.<sup>۲</sup>

وقد قال شارح الفقیه فی شرحه له: «و در حدیث حسن کالصحیح از حضرت  
صادق علیه السلام منقول است که پرسیدند از آن حضرت از ارواح مؤمنان، پس حضرت  
فرمودند که در حجره های بهشتند و از طعام و شراب بهشت می خورند، و می گویند که  
پروردگارا روز قیامت را بزودی واقع ساز، و وعده ای که به ما فرموده ای آور، و آخر ما  
را ملحق ساز به اوّل ما».

و قال أيضاً: «و در حدیث کالصحیح منقول است از حبه عربی که در خدمت حضرت  
امیرالمؤمنین علیه السلام به ظهر کوفه رفتم که صحرای نجف است و مستی به وادی السلام  
است. حضرت در آنجا ایستادند، و گویا با جمعی صحبت می داشتند. من آن قدر  
ایستادم که تنگ آمدم، نشستم. مدّتی دیگر برخاستم، دیگر آن مقدار ایستادم که مانده  
شدم. دیگر مدّتی نشستم تا به تنگ آمدم، برخاستم و ردای خود را بر خود گرفتم و  
عرض کردم که یا امیرالمؤمنین! بسیار تعب کشیدید از ایستادن، ساعتی بنشینید و  
استراحت فرمایید. بعد از آن، ردای خود را انداختم که شاید بر آن نشیند. پس حضرت  
فرمودند که با مؤمنان صحبت می داشتیم و ایشان را انس می دادم. گفتم: یا امیرالمؤمنین!  
چنین است که صحبت با مؤمنان می داشتید؟ حضرت فرمودند: که اگر حجاب برخاسته  
شود از نظر تو، ایشان را خواهی دید که حلقه حلقه زده اند با یکدیگر صحبت می دارند.  
گفتم: أجسامند یا ارواح؟ حضرت فرمود که ارواحند، و هر مؤمنی که در هر جا بمیرد  
خطاب به روح او می رسد که برو به وادی السلام و آن بقعه ای است از جنّت عدن».

و قال أيضاً: «و در حدیث صحیح از ضریس کناسی منقول است که سؤال کردم از  
حضرت امام محمد باقر (صلوات الله علیه) که مردم می گویند که آب فرات از بهشت  
بیرون می آید چگونه چنین باشد و حال این که از جانب مغرب می آید و آنها از چشمه ها  
و رودخانه ها داخل او می شود؟ پس حضرت فرمودند که حق سبحانه و تعالی بستانی



آفریده است در مغرب، و این آب از آنجا می‌آید و ارواح مؤمنان به آنجا می‌روند هر شام و از میوه‌های آن می‌خورند و تنعم می‌کنند، و با یکدیگر ملاقات می‌کنند و یکدیگر را آشنایی می‌دهند تا صبح. و چون صبح می‌شود در میان آسمان و زمین طیارند و سیارند و با یکدیگر ملاقات می‌کنند و یکدیگر را می‌شناسند. و حق تعالی در مشرق آتشی آفریده است که مسکن ارواح کفار است. و خوردن ایشان از زقوم است که خوراک اهل جهنم است و آشامیدن ایشان از آب جوشان آنجا است در شبها و چون صبح طالع می‌شود می‌روند به برهوت که وادی است در یمن که از آتشیای دنیا گرمتر است و در آنجا با هم ملاقات می‌نمایند و آشنایی می‌دهند و چون شب می‌شود باز به آتش می‌روند و حال ایشان چنین است تا روز قیامت. پس گفتم که حال آن جماعتی که اقرار رسول خدا دارند و امام زمان خود را نمی‌شناسند و عداوت با اهل بیت ندارند از مستضعفین، حال ایشان چون است؟ حضرت فرمودند که ایشان در قبرهای خود خواهند بود و عقاب نخواهند داشت و اما مستضعفانی که کارهای خوب کرده‌اند نسیمی از بهشت دنیا به ایشان می‌رسد تا روز قیامت و بعد از آن کار ایشان با خداست، اگر می‌خواهد به استحقاق ایشان را به جهنم می‌فرستد و اگر می‌خواهد به تفضل، ایشان را به بهشت می‌برد.

و همچنین است حال جمعی که عقل صحیحی نداشته باشند و حال اولاد آنها که امام زمان خود را نشناخته باشند و به حد بلوغ نرسیده باشند، اما آنها که امام زمان خود را نشناخته باشند و مستضعف نباشند، از قبرهای ایشان راهی به جهنم است که از زبانه آتش آن و دود و جوشش حمیم آن به ایشان رسد تا قیامت و بعد از آن ایشان را به جهنم برند و در آتش سوزند، و ایشان را گویند که چرا متابعت امام زمان خود نکردید که حق سبحانه و تعالی از جهت شما مقرر کرده بود؟ و اطفال مؤمنین، پس ایشان ملحق به پدران خود خواهند شد به حسب ظاهر آیات و احادیث متواتره و خواهد آمد در کتاب نکاح. - انتهى موضع الحاجة من كلامه. <sup>۱</sup>

وبالجملة أن الأخبار الدالة على بقاء النفس الإنسانية، بعد خراب البدن متظافرة



متواترة، ناصّة عليه، غير قابلة للتأويل، والاستقصاء يوجب الإطناب، وفيما نقلناه كفاية للطلاب وغنية لأولي الألباب ودلالة على بقاء نفوس المؤمنين والكفار والفساق والمستضعفين والأطفال جميعاً. ويدخل في المستضعفين البله والمجانين، وسنذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى شرح هذه الأخبار التي نقلناها وغيرها، وكذا بيان مآله يحتاج إلى البيان في هذا المقام، فانتظر.



## في بيان الدليل العقلي على بقاء النفس الإنسانية بعد خراب البدن

وأما الدليل العقلي على بقاء النفس الإنسانية بعد خراب البدن فقد ذكره الحكماء في كتبهم من وجوه عديدة كلها مبنية على كون النفس الإنسانية جوهرًا مغايرًا للبدن، وأجزائه بسيطاً مجرداً عن المادة في ذاته، كما هو المقرّر عندهم، وهو الحقّ كما سيأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله العزيز.

وبعضها مع ابتنائها على ذلك، مبني أيضاً على مقدّمة مقرّرة عند الحكماء أيضاً وإن كانت غير تامّة عند التحقيق، هي أنّ كلّ حادث مسبوق بمادّة إلاّ أنا لانبالي بذكر نبذ من تلك الدلائل وتوضيحيها وتلخيصها، ودفع ماعسى أن يورد عليها وإن كان موجبا للإسهاب والإطّباب.

### من جملة الدلائل عليه

فنقول: ربّما يمكن الاحتجاج على هذا المطلب، بأنّ فساد كلّ فاسد إمّا بورود ضده عليه، وهذا غير متصوّر هنا، لأنّك قد عرفت فيما سبق أن لا ضدّ للجوهر المجرد عن المادّة، وإمّا بزوال أحد من أسبابه الأربعة الفاعل والغاية والمادّة والصورة، وهذا أيضاً غير متصوّر هنا، إذ فاعل النفس هو الأوّل تعالى شأنه وغايتها هو التشبّه به تعالى أو معرفته وذلك لا يتصوّر فيه الزوال والفناء كما عرفته أيضاً، وليس لها مادّة ولا صورة كما هو المفروض. أمّا نفي المادّة فظاهر، وأمّا نفي الصورة فلأنّ صورة المجرّد ذاته بذاته، وليس أيضاً فيها شرط لوجودها تنتفي هي بانتفائه. وحيث كان كذلك فهي باقية أبداً لا يطرأ عليها الفساد والفناء أصلاً وهو المطلوب.



## في الحجج التي اعتمد أفلاطون فيه عليها

وقد نقل بعضهم عن أفلاطون، أنه اعتمد في بقاء النفس الإنسانية على ثلاث حجج:

أحدها: أن النفس تعطي كل ما توجد فيه حياة.

والثانية: أن كل فاسد فائما يفسد من قبل رداءة فيه.

والثالثة: أن النفس متحركة من ذاتها.

وشارحوا كلامه، قد تبيّنوا الحجّة الأولى، بأن النفس تعطي الحياة أبداً كل ما توجد فيه، وكل ما كان كذلك فالحياة جوهرية له أي ذاتية له، فلا يمكن أن يقبل ضدّ الحياة أي الموت، فالنفس لا تقبل الموت.

والحجّة الثانية بأنّ الرداءة مقترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم، والعدم مقترن بالهولي، فالرداءة مقترنة بالهولي، وحيث لا هولي فلا عدم فلا فساد، وحيث لا فساد فلا رداءة، فالهولي معدن الرداءة وينبوع الشرّ وأصله الذي منه يتفرّع، ومقابل هذه الرداءة الجودة، فإنّها مقترنة بالبقاء، والبقاء مقترن بالوجود والوجود هو أوّل صورة أبدعها الباري عزّ وجلّ. وحيث كانت النفس غير هيولانية فلا فساد يطرأ عليها.

والحجّة الثالثة: بأنّ النفس متحركة من ذاتها دائماً حركة جولان وروية هي حياتها، تارة نحو العقل فتستيربه وتستفيد منه، وتارة نحو الهولي فتثيرها وتفيدها حركة خارجة عن الحركات الستّ الجسمانية، غير داخلة تحت الزمان، بل فوق الزمان وفوق الحركات الطبيعية وفوق الطبيعية. وكل ما كانت حركته من ذاته حركة كذلك فهو باق، لأنّ حركته مع كونه خارجة عن الزمان والتكوّن وأشبه بالدهر والسرمد غير زائلة وما كان غير زائل، فهو ثابت.

هذا ما ذكره في شرح تلك الحجج الثلاث، وسنذكر زيادة شرح لها إن شاء الله تعالى.



## في ذكر برهان أقامه الشيخ في الشفاء على هذا المطلب

ثم إنَّ الشيخ في الشفاء بعد ما برهن على أنَّ النفس الإنسانيَّة غير ماديَّة، وبيَّن حدودها وكيفيَّة انتفاعها بالحواسِّ، برهن على أنَّها لا تفسد ولا تموت<sup>١</sup> بموت البدن، بأنَّ كلَّ شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلِّق به نوعاً من التعلُّق، إذ بفساد المبائن من كلِّ وجه للشيء لا يفسد الشيء، وهذا التعلُّق لا يخلو عن أن يكون تعلُّق المكافئ في الوجود، أو تعلُّق المتأخَّر في الوجود، أو تعلُّق المتقدم في الوجود، والأقسام ثلاثة، لارابع لها. وعلى الأول أي أن يكون تعلُّق النفس بالبدن تعلُّق المكافئ في الوجود أعني أن لا يكون بينها علَّة ولا معلوليَّة، بل كانا معلولي علةً ثالثة متكافئين في الوجود ومتضائفين، فحينئذ إن كان ذلك التكافؤ والتضائف ذاتيّاً لهما لا عارضاً كما في المتضائفين الحقيقيَّين، كان كلُّ واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه، وحقيقتهما نفس تلك الإضافة، فلا يكون النفس والالبدن جوهرين، لكنَّهما جوهران؛ هذا خلف. وإن كان ذلك أمراً عرضيّاً لا ذاتيّاً كما في المتضائفين المشهورين، كان فساد أحدهما موجباً لبطان العارض الآخر من الإضافة، لابطلان ذات الآخر من حيث هذا التعلُّق، فلا يلزم من فساد البدن بطلان ذات النفس بل بطلان عارضها من الإضافة.

وعلى الثاني أي أن يكون تعلُّق النفس بالبدن، تعلُّق المتأخَّر عنه في الوجود أي أن يكون البدن علةً النفس في الوجود والحال أن اللعل أربع، ولا يحتمل كونه علةً غائيَّة لها، فإمّا أن يكون البدن علةً فاعليَّة للنفس، معطية للوجود لها، وهذا محال. إذ يستحيل أن تفيد الأعراض والصور القائمة بالموادَّ وجود ذات قائمة مجرّدة عن المادّة في ذاتها، وإمّا



أن يكون البدن علّة قابلية لها على سبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وهذا أيضاً محال لأنّنا قد بينّا وبرهنا أنّ النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون البدن إذن متصوراً بصورة النفس لبحسب البساطة ولا بحسب التركيب، بأن يكون أجزاء من أجزاء البدن، تتركّب وتتمزج تركّباً ومزاجاً، فينطبع فيها النفس. وإمّا أن يكون البدن علّة صورية أو كمالية للنفس. وهذا أيضاً محال، بل الأولى أن يكون الأمر بالعكس إن كان هناك تفرض العلّة الصوريّة أو الكمالية، فإذا لم يكن تعلّق النفس بالبدن، تعلّق معلول بعلة ذاتية. وإن كان المزاج والبدن علّة بالعرض للنفس فإنّه إذا حدث مادّة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة له، أحدثت العللُ المفارقة النفس الجزئية، فإنّ إحداثها بالاسبب يخصّص إحداث واحد دون واحد محال، ومع ذلك فإنّه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بينّا، ولأنّه لا بدّ لكلّ كائن بعد مالم يكن من أن يتقدّمه مادّة يكون فيها تهيوّ قبوله وتهيوّ نسبته إليه كما تبين في العلوم الأخرى ولأنّه لو كان يجوز أيضاً أن يكون نفس جزئية تحدث، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتعلّق، لكانت معطّلة في الطبيعة وإذا كان ذلك ممتمناً، فلا قدرة عليه، ولكن إذا حدث التهيوّ للنسبة والاستعداد للآلة، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء، هو النفس. وليس ذلك للنفس فقط، بل كلّ ما يحدث بعد مالم يكن من الصورة، فإنّما يرجع وجوده عن لا وجوده استعداد المادّة له وصيرورتها خاصّة به، وحيث ظهر أنّ حدوث النفس إنّما هو بحدوث البدن، من غير أن يكون البدن علّة ذاتية لها فنقول: ليس إذا وجب حدوث شيء عند حدوث شيء، وجب أن يبطل مع بطلانه، بل إنّما يكون ذلك إذا كان ذات الشيء قائماً بذلك الشيء، وفيه، وقد يحدث أمور عن أمور وتبطل تلك الأمور وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيء آخر غير الذي إنّما ينتهي إفادة وجوده مع وجوده، ومفيد وجود النفس هو غير جسم ولا هو قوّة جسم، بل هو لامحالة ذات قائمة مبرّة عن الموادّ وعن المقادير. وإذا كان وجود النفس من ذلك الشيء البريء عن المادّة القائمة بذاتها وكان يحصل من البدن وقت استحقاقها للوجود فقط، فليس للنفس تعلّق بالبدن في الوجود ولا البدن علّة لها إلا بالعرض، ولا التعلّق بينهما على نحو يوجب أن يكون البدن متقدّماً بالعلية عليها حتى تفسد النفس بفساد علته أي البدن.



وعلى الثالث: أي أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في الوجود، أعني أن يكون النفس علّة للبدن، فإنّما أن يكون التقدّم مع ذلك زمانياً فيستحيل أن يتعلّق وجود البدن بها وقد تقدّمت في الزمان، وإمّا أن يكون التقدّم بالذات لا بالزمان، وهذا النحو من التقدّم هو أن يكون الذات المتقدّمة في الوجود كما توجد، يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخّر في الوجود، وحينئذ إذا فرض عدم المتأخّر لا يوجد أيضاً هذا المتقدّم في الوجود، لكن لا لأجل أن عدم المتأخّر أوجب عدم المتقدّم، فإنّ عدم المعلول لا دخل له في عدم العلّة، بل لأجل أن عدم المتأخّر أمارّة أنّه قد عرض للمتقدّم عدم في نفسه، فعرض العدم للمتأخّر بسبب عروضة على المتقدّم حيث إنّ عدم المعلول إنّما يكون بسبب عدم علّته لكن في نفسها لا باعتبار عدم معلولها، فعدم العلّة بسبب فساد في نفسها وعدم المعلول بتبعية عدم علّتها، وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدّم يعرض أولاً في جوهر النفس فيفسد معه البدن، وأن لا يكون البدن البتّة يفسد بسبب يخصّه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب، فمحال أن يكون النفس تتعلّق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن البتّة بسبب في نفسه، فليس إذن بينهما هذا التعلّق. وإذا كان الأمر على هذا فقد بطل أنحاء التعلّق كلّها وبقي أن لا تعلّق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل.

### دليل آخر منه

وأيضاً نقول: لا يجوز أن يكون سبب من الأسباب يعدم النفس، وذلك لأنّ كلّ شيء موجود من شأنه أن يفسد بسبب ما يجب أن يكون فيه قوّة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، وتهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى، فان معنى القوّة لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوّة مغايرة لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء، فإذن لأمرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان. فنقول: إنّ الأشياء المركّبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركّبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن تبقى وقوّة أن تفسد، وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان المعنيان،



وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد، فله أيضاً قوة أن يبقى لأن بقاءه ليس بواجب ضروري، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والإمكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فإذاً يكون له في جوهره قوة أن يبقى، وقد بان أن فعل أن يبقى منه لا محالة، ليس هو قوة أن يبقى منه وهذا بين، فيكون فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى، فتلك القوة لا تكون لذات مبالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل لأنه حقيقة ذاته فيلزم من هذا أن يكون ذاته مركبة من شيء إذا كان كان به ذاته موجوداً بالفعل وهو الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوته ومادته، فحينئذ نقول: لو كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة، فلا يكون فيها هذان المعنيان، فلا يكون فيها قوة الفساد فلا تقبل الفساد، وإن كانت مركبة فلتترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته، ولنصرف القول إلى مادته ولنتكلم فيها، ونقول: إن المادة إما أن تنقسم هكذا دائماً وثبت الكلام دائماً وهذا محال. وإما أن لا يبطل ذلك الشيء الذي هو في ذلك الجوهر البسيط، الذي هو في السنخ والأصل وكلامنا في ذلك الشيء الذي هو السنخ والأصل وهو الذي نسميه النفس، وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر فتبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب، أو هو أصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فإن كانت فيه قوة أن يعدم، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم، فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيها قوة أن تفسد، وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوة أن تفسد أو تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة لكلا الضدين فليس إذن في هذا الفاسد المركب لاقوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد فلم تجتمعا فيه، وأما المادة فإما أن تكون باقية لابقوة تستعد بها للبقاء كما يُظن وإما أن تكون بقوة بها تبقى وليس لها قوة أن تفسد شيء آخر يحدث فيها.

وأما البسائط التي في المادة فإن قوة فسادها في جوهر المادة لا في جوهرها، والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تنهاى قوة البقاء والبطلان، إنما يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة ويكون في مادته قوة أن يبقى فيه تلك الصور وقوة أن



تفسد هي منه معاً كما علمت، فقد بان إذن أنَّ النفس الإنسانية لا تفسد البتّة.  
انتهى ما رمنا نقله من كلامه في الشفاء، ومثله كلامه في الإشارات.



## فيما ذكره في الإشارات في ذلك

حيث أبطل فساد النفس بفساد البدن وكذا فسادها في نفسها بناءً على مغايرتها للبدن وأجزائه وعلى تجرّدها عن المادّة وبساطتها، قال: «ولمّا كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في جسم تقوم به، بل إنّما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا يضّرّ جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية». ثم بيّن أنّ النفس الناطقة تعقل بذاتها من غير آلة. ثم قال: «تكملةً لهذه الإشارات، فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته ولأنّه أصل فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات، فإن أخذت لا على أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهيليوم شيء كالصورة، عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزء به والأعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوّة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب، وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها. - انتهى.»<sup>١</sup>



## فيما ذكره المحقق الطوسي رحمه الله في شرحه له

وقال المحقق الطوسي رحمه الله في شرح كلامه الأول بهذه العبارة: لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادّة وما يتبعها، وبأنّها غير متعلّقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره، على بقائها بعد الموت كذلك.

وأشار بلفظ «لما» إلى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم، ويقول «التي هي موضوع مالمصور العقلية»<sup>١</sup> إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها بيقائها التي استدلّ على امتناع انطباعها في الجسم، ويقول «بل إنّما هي ذات آلة بالجسم» إلى كيفيّة ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة إليه، ثمّ جعل قوله «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لاتضرّ جوهرها» تالياً لما وضعه بعد لفظة «لما»، وأنتم مقصوده بقوله «بل يكون باقياً هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية» وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة.

فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادي. واعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هاهنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس، لأنّ النفس كما كانت حافظة لهما بالذات فالجسم حافظ أيضاً ولكن بالعرض، وذلك لأنّ فساد المزاج يقتضي لقطع العلاقة، إنّما يتطرّق من جهة الجسم وعوارضه، ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه



آلة للنفس إلى الجسم، وعدم تطرّق الفساد إلى الشيء ممّا من شأنه أن يتطرّق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء، لكنّه حفظ بالعرض. - انتهى<sup>١</sup>.

وقال أيضاً في شرح كلامه الثاني في قوله: «فاعلم من هذا» - إلى آخره - بهذه العبارة: «لما فرغ من إقامة الحجّة على كون النفس عاقلة بذاتها، عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن، ولذلك وسم الفصل بالتكملة للفصول المتقدّمة وجعل قوله: «فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل ممّا له أن يعقل بذاته» نتيجة للحجج المذكورة.

وفي قوله: «ولأنّه أصل فلن يكون مركّباً - إلى آخره -» بهذه العبارة:

هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس، ويريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن تزول عنه تلك الأعراض والصور، وهوباق في الحالتين، فهو أصل بالقياس إليها.

وإذا تقرّر هذا، فنقول: كلّ موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل، وفاسداً بالقوّة وفعل البقاء غير قوّة الفساد وإلّا لكان كلّ باق ممكّن الفساد، وكلّ ممكّن الفساد باقياً فإذاً هما لأمرين مختلفين والأصل لا يكون مشتملاً على مختلفين إذ هو بسيط، فالنفس إن كان أصلاً فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة<sup>٢</sup> الثبات وإن لم يكن أصلاً أي لم يكن بسيطاً غير حالّ، كان إمّا مركّباً وإمّا حالاً والثاني باطل لما مرّ، والمركّب يكون مركّباً من بسائط غير حالة إمّا بعضها كالمادة من الجسم، وإمّا كلّها، وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحالّ أعني الأصل موجود في المركّب وهو غير مركّب من قوّة الفساد ووجود الثبات.

وفي قوله: «والأعراض وجوداتها في موضوعاتها هي» بهذه العبارة:

هذا جواب عن سؤال. وهو أن يقال كثير من الأعراض والصور، تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهلا كانت النفس كذلك.

فأجاب بأنّ قوّة فساد أمثالها إمّا تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها، أمّا ما لا يكون له حامل وجود، فاجتماع الأمرين فيه ينافي



بساطته.

وفي قوله: «وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه قابلة للفساد - إلى آخره -» بهذه العبارة: أي إذا ثبت أن النفس، إما أصل وإما ذات أصل، لم تكن هي وما يجري مجراها ممّا لا تركيب فيه ولا هو بحالّ في غيره ممّا يقبل الفساد، فإنّ البقاء وقوّة الفساد لا يجتمعان في البسيط والأوّل حاصل، فالثاني ليس بحاصل، فإذاً النفس لا يمكن أن تفسد. وإمّا قال: بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها، لأنّ أصل الوجود وبقائه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها.

واعترض الفاضل الشارح فقال: لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها، وكان الباقي منها هيولاها وحدها، لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءاً منها. وحينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لآنها تابعة لصورتها. والجواب: أن هيولى النفس تكون إما ذات وضع أو غير ذات وضع، والأوّل محال، لأنّ ذات الوضع لا تكون جزءاً لما لاوضع له.

والثاني لا يخلو، إمّا أن يكون مع كونها غير ذات وضع، ذات قوام بانفرادها أو لم تكن، فإن كانت عاقلة بذاتها على مامرّ، لكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها؛ هذا خلف. وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها، فإمّا أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أو لم يكن. فإن كان، كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على مامرّ، وقد فرغنا عن إبطال هذا القسم.

وإن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها، كانت باقية بما يقيمها، وإن لم يكن البدن موجوداً، وهو المطلوب.

ثم إنّ الصورة المقيمة إياها والكمالات التابعة لتلك الصورة، لا يجوز أن تفسد وتتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغيّر لا يوجد إلّا مستنداً إلى جسم متحرّك، كما تقرّر في الأصول الحكيمية.

ثم قال: والنفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركّبة من جنس وفصل، والجنس والفصل إذا أخذوا بشرط التجرد كانا مادّة وصورة، فالنفس عندهم مركّبة من مادّة وصورة، وذلك يؤكّد ما ذكرنا.



والجواب: إنَّ هذه مغالطة باشتراك الاسم، فإنَّ المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزءي الجسم بالتشابه، وإلَّا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من مادة وصورة. ثم قال: الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما، وإلى محلّ لذلك الإمكان أو في استغنائهما عن ذلك، فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن إمكان الفساد أيضاً عنه مع وقوع الفساد، وإن افتقر الإمكان إلى محلّ هو البدن، فليكن البدن أيضاً محلّاً لإمكان الفساد، وبالجمله يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

والجواب: أنَّ كون الشيء محلّاً لإمكان وجود ما هو مبين القوام له أو لإمكان فساد غير معقول. فإنَّ معنى كون الجسم محلّاً لإمكان وجود السواد هو تهيؤُه لوجود السواد فيه، حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به، وكذلك في إمكان الفساد، ولذلك امتنع كون الشيء محلّاً لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مبين لها، ولا لإمكان فسادها أيضاً بل إنّما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلّاً لإمكان وتهيؤَ لحدوث صورة إنسانية تقارنه وتقوّمه نوعاً محصلاً.

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلّا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعني النفس فحدث بحسب استعدادها وتهيؤَ ذلك مبدأ الصور المقارنة المقومة إياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط و زال بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان البدن معه محلّاً لإمكان حدوث النفس أعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلّاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط، وامتنع أن يكون محلّاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبين عنه، فإذا البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة لامن حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها.

والشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه، كالبيت فأنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه.

فان قيل: لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدث مبدأ لتلك الصورة، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك، وما الفرق بين الأمرين؟



قلنا: لأنَّ ما يقتضي حدوث معلول ما، فإنَّما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل، بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عديمًا\* - انتهى كلامه ﷺ<sup>١</sup>.

\* - واعلم أنَّ النفس الناطقة إذا كانت مجردة عن المادة كما عليه أتباع المذاهب ليست لها حالة منتظرة، لأنَّ الفرض إنَّ النفس مجردة عن المادة بحسب جوهر ذاتها و المجرد بهذا المعنى مستكنية بذاتها و علَّتها، ولهذا قال صدر أكاير الحكماء إنَّ النفس في ابتداء ظهورها فيها استعداد التجرد. وما قيل إنَّ النفس بحسب جوهر الذات غير حادثة و إضافتها إلى البدن حادثة. وفيه ما لا يخفى؛ فالصير إلى ما حقَّقه صدر المحققين رضي الله عنه.

١ - شرح الإشارات ٢٨٥:٣ - ٢٩٢.



## في ذكر ما ذكره صاحب المحاكمات

وهذا الاعتراض الذي أورده الفاضل الشارح أخيراً على كلام الشيخ، قد ذكره صاحب المحاكمات في ذيل أول كلام الشيخ بهذه العبارة:

«يريد أن يستدلّ على بقاء النفس بعد الموت، وتقريره أنّه قد ثبت أنّ النفس الناطقة التي هي محلّ الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلّق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها، بل تعلّقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات، فإذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس إليه في وجودها، مع أنّ العلّة المؤثّرة في وجود النفس باقية، فيجب بقاؤها بعد فساد البدن.

وفيه نظر، لأنّ الجوهر العقلي الموجد للنفس إن كان علّة تامّة لها، لزم قدمها لقدمه، وإن كان علّة فاعلية وتوقّف وجودها على حدوث البدن، فلمّ لم يتوقّف بقاؤها على بقائه، فالنفس وإن كانت مجردة إلّا أنّها متعلّقة بالبدن، فجاز أن يكون تعلّقها شرطاً لبقائها، فإذا انتفى انعدمت.

والحاصل أنّ البدن ما كان موجوداً وكذا النفس ما كانت موجودة، ثمّ وجد البدن والنفس، ثمّ ينعدم البدن.

فلا يخلو إمّا أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أو لا، فإن لم يكن له دخل في وجود النفس أصلاً، فلمّ لم يوجد النفس قبل وجود البدن، وإن كان له دخل في وجودها، فلمّ لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها حتّى إذا انعدم انعدمت.

واعلم: أنّ ما ذكرناه في تقرير الاستدلال هنا هو ما ذكره الإمام. وزاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادّة في كمالاتها الذاتية أي الكمالات العارضة لذاتها



كالصور المعقولة، وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فإنَّ المطلوب ليس إلّا بقاءها بعد الموت، وتجزّدها في ذاتها كافٍ في ذلك.

وكذلك قوله: أشار بقوله «التي هي موضوع ما للصور العقلية - إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها» فإنَّ الحكم المذكور ليس إلّا عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس إلّا إيماءً إلى سبب الحكم.

وكذا قوله: «على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها الذاتية المذكورة إلى الجسم»، فإنَّ عدم الاحتياج في الكمالات غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم<sup>١</sup> وهو ظاهر. - انتهى كلامه.<sup>٢</sup>

وأنت تعلم أنّه يستفاد من كلام الإمام وكلام صاحب المحاكمات: أنَّ هذا الاعتراض يمكن أن يورد على كلّ من الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في الكتابين على عدم فناء النفس، سواء كان المقصود عدم فنائها بفناء البدن كما ذكره أولاً، أو عدم فنائها مطلقاً كما ذكره أخيراً.

١ - بالجسم (خ ل).

٢ - المحاكمات؛ راجع هامش شرح الإشارات ٣: ٢٦٤.



## في ذكر ما ذكره صدر الأفاضل في هذا المطلب

وحيث عرفت ذلك فاعلم: أنه قد ذكر صدر الأفاضل في بعض رسائله: <sup>١</sup> أن المحقق الطوسي (نور الله تعالى عقله الشريف)، كتب إلى بعض معاصريه من الأفاضل وهو العلامة التحرير شمس الدين الخسروشاهي، رسالة وسأله فيها عن ثلاث مسائل، طلب منه الكشف عن وجوه إعضالها، فلم يأت ذلك البعض العلامة بجواب.

ومن جملة تلك المسائل الثلاث، هذه المسألة بهذه العبارة: ما بال القائلين بأنّ ما لاحمل لإمكان وجوده وعدمه، فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، حكموا بوجود النفس الإنسانية وامتنعوا عن تجويز فنانها، فإن جعلوها حامل إمكان وجودها البدن فهلاًّ جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً، وإن جعلوها لأجل تجرّدها عمّا تحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلاًّ جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل، وكيف ساغ لهم أن جعلوها جسماً مادياً حاملاً لإمكان جوهر مفارق مباين الذات إتياء، فإن جعلوها من حيث كونها مبدأً لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاًّ جعلوها من تلك الحيثية ذات حامل لإمكان العدم، وبالجمله ما للفرق بين الأمرين مع تساوي النسبتين؟ - انتهى.

ثم أجاب صدر الأفاضل نفسه عن هذا السؤال بهذه العبارة: أمّا الجواب عن المسألة الثالثة فنقول:

إنّ البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل، صورة



مدبرة متصرفة فيه تصرفاً يحفظ بها شخصه ونوعه، فوجب صدورها عن الواجب الفياض، لكن وجود صورة تكون مصدراً للتدابير البشرية والأفاعيل الإنسية الحافظ لهذا النوع لا يمكن إلا بقوة روحانية ذات إدراك وعقل وتمييز، فلامحالة يفيض من المبدأ الفياض صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة أوقات مبدأ مفارق، وكما أن الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرًا من جهة، عرضًا من جهة أخرى، كهيئة الجوهر الموجودة في الذهن، لما تحقق أن صورتها العقلية جوهر بحسب الهيئة، عرض بحسب الوجود العلمي بل كيف، وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولاً من جهة، غير مجعول من جهة أخرى كالوجود والهيئة، فكذاك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقلية، ومادياً من حيث كونه متصرفاً في البدن. فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات، مادية من حيث الفعل، مسبوقة باستعداد البدن، حادثة بحدوثه، زائلة بزواله. وأما من حيث حقيقتها ومبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض، ولا فاسدة بفساده، ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض، فتدبر.

هذا ماسنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر، وأما الذي نراه الآن في تحقيق الحال ودفع الإعضال، فهو أن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الأمر والتدبير: «قل الروح من أمر ربي»،<sup>١</sup> وبعضها من عالم الخلق والتصوير: «ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا»،<sup>٢</sup> فالحدوث والتجدد، أما يطرأ لبعض شأنها، فنقول لما كانت للنفس ترقيات وتحولات من نشأة أولى إلى ثانية وإلى ما بعدها، فإذا ترقّت وتحولت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجوده وجوداً عقلياً إلهياً لا يحتاج حينئذ إلى البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إياها لا يضرها دوماً وبقاء إذ ليس حال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها إلى العقل الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء، ومثالها كمثل الطفل وحاجته إلى الرحم أولاً والاستغناء عنه أخيراً، وكمثل الصيد والحاجة في اصطیاده إلى الشبكة أولاً والاستغناء في بقاءه عنها أخيراً، ففساد الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا يضره.



ثم اعلم أن العلة المعدة عند التحقيق علة بالعرض، وليست عليتها كعلية العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول. وماذكروه من قولهم كل ما لاحامل لإمكان وجوده وعدمه، فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، ولا أن يعدم بعد الوجود، لا يستلزم القول بأن ما لاحامل لإمكان وجوده وعدمه، فإنه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود، إذ ربما يكون وجوده السابق كافياً في رجحان وجوده اللاحق على عدمه، فلا يحتاج في وجوده البقائي إلى حامل وقابل لإمكانه.

ومن نظر وأمعن في مراتب الأكوان الخلقية الإنسانية قبل حدوث النفس، وجد أن مادة النطفة أي حامل إمكان الصورة الجمادية النطفية، بعد أن تصوّرت بصورتها واستكملت بها، زال عنها ذلك الإمكان ولم يزل عنها تلك الصورة، بل صارت أقوى وأكمل ممّا كانت أولاً، حيث صارت صورة نباتية بحسب إمكانها الاستعدادي النباتي. وصورة النبات، لا تقتصر عن فعل الجماد أيضاً، وكذا الحال في صيرورتها صورة حيوانية، لما حقق في موضعه أن هذه الاستكاملات المترادفة والانقلابات ليس إلّا ضرباً من الاشتداد الجوهرى، لأن تفسد صورة وتحدث صورة أخرى مباينة للأولى، كيف والحكماء أنبتوا للطبائع حركة حُبّية إلى غايات ذاتية البتّة، ولكل ناقص شوقاً غريزياً إلى كماله.

وكل ناقص إذا وصل إلى كماله اتحد به وصار وجوده وجوداً آخر، وهذه الحركة الحُبّية في هذا النوع الإنسانى إلى جانب القدس معانٍ مشهود لصاحب البصيرة، فإذا بلغت النفس الإنسانية في استكالاتها وتوجّهاًتها إلى مقام العقل واتحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلاً منفعلاً، أطلقت عن المادة والحدثان وتجرّدت عن القوة والإمكان، وصارت باقية بقاء الله سبحانه من غير تغيير وفقدان.

وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه، إنّما يتيسّر لمن علم كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعّال ومصيرها إلى العقل الفعّال، وكل ميسّر لما خلق له. - انتهى كلامه ﷺ ١ -  
وقال أيضاً في الشواهد الربوبية: الإشراف السادس في حدوث النفس الإنسانية، اعلم أن نفس الإنسان جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، إذا استكملت خرجت من القوة إلى



الفعل.

والبرهان عليه أن كل مجرد عن المادة لا يلحقه عارض غريب، لئلا يمر من أن جهة القوة والاستعداد راجعة إلى أمر هو في ذاته قوة صرفة تتحصل بالصور المقومة له، وما هو إلا الهولي الجرمانية فيلزم من فرض تجرد النفس عن المادة اقترانها بها؛ هذا خلف، وستعلم بطلان التناسخ، فإذا ن يكون حادثة.

وهذا البرهان غير مبني على أن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع، فيكون أولى مما قيل: إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان، لم تكن متكثرة ولا واحدة.

أما الأول: فلأن الامتياز فيما له حد نوعي إما بالمواد أولعوارضها أو بالفاعل أو بالغاية، والعلل منحصرة في هذه، والنفوس صورتها ذاتها لا اتحادها في النوع، وفاعلها أمر واحد، وغايتها الاتصال به والتشبه له، فيكون تكثرها إما بالمادة أو بما في حكمها كالأبدان وقد فرضت مفارقة؛ هذا خلف.

وأما الثاني: فلأن قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها، والنفس ليست كذلك.

### شك و تحقيق

ولك أن تقول: هذا مما يلزمك في النفوس، بعد مفارقتها عن الأبدان، فما الفارق؟ فنقول: المميز فيها عند القوم هي الهيات المكتسبة في الأبدان، وعندنا بأنحاء الوجودات، لأن تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله، وقد علمت أن النفوس والصور التي هي مبادئ الفصول للأجسام ليست إلا أنحاء من وجود المواد وما هي كالمواد، ولها أمور سابقة، هي مخصصات المادة ومعدات وجود عقيبتها، ولها أمور لاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعينة بأنفسها. فقد علم أن المادة المشتركة أو المهيئة النوعية، تفتقر في تخصصها وتميزها بوجود دون وجود إلى لواحق ومميزات سابقة، فكذا في تخصصها بتلك السابقة إلى سابقة أخرى. وأما إذا وجد فرد من مهيته فانهدام المعد المخصص، لا يقدر في بقائه إذا لم يكن له ضد.



فالجواهر النطقية بعد وجودها وتجردّها عن الموادّ هي كسائر المفارقات الصورية، لا ضدّها، إذ لا قابل لها، فتبقى بقاء مبدئها ومعيدها<sup>١</sup>، ولولم يكن فيها من المميّزات إلّا شعور كلّ منها بهويّتها، لكفى فضلاً عن الصفات والملكات والأنوار القائضة عليها من المبادئ. - انتهى ما قصدنا نقله من كلامه ﷺ<sup>٢</sup>.

وأقول: وبالله التوفيق، إنّ الدليل الأوّل الذي ذكرناه على هذا المطلب دليل واضح، إلّا أنّ إتمامه يتوقّف على دفع ما أورده الإمام فيها من الشبهة وذكرها صاحب المحاكمات أيضاً، فإنّ الظاهر أنّ تلك الشبهة ترد عليه أيضاً ظاهراً وتندفع بما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

١ - في المصدر: ومعادها. والظاهر: مُبدعها ومعيدها.

٢ - الشواهد الربوبية: ٢٢١-٢٢٣.



## في توجيه حجج أفلاطون

وأما الحجج الثلاث التي ذكرنا أنَّ أفلاطون اعتمد عليها في هذا المطلب، فهي حجج واضحة بعد التأمل عند من كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد، سواء بُني الاحتجاج بها على مذهب أفلاطون وشيعته من قدم النفس،\* أو على مذهب من قال بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض المليئين.

حيث إنَّ المنقول عن أفلاطون وشيعته قدم النفس، إمَّا بناءً على الدليل الذي دلَّ عندهم على قدم العالم، وكان ذلك جارياً بزعمهم في النفس أيضاً كما هو الاحتمال. وإمَّا بناءً على الدليل الذي قام عندهم على قدم خصوص النفس كما نقله صاحب المعاكمات عنهم حيث قال:

واعلم أنَّ أفلاطون وأتباعه، إمَّا ذهبوا إلى قدم النفس لأجل أنَّهم ما فرَّقوا بين إمكان الحدوث وإمكان العدم في استدعاء المادة. وعلموا أنَّ النفس غير مادية فقطعوا بأنَّها قديمة، لأنَّها لو كانت محدثة، كانت لها مادة فامتنع حدوثها كمال يمكن عدمها لذلك، ولأنَّ النفس لما كانت عاقلة لذاتها، لا يجوز أن يكون إمكان وجودها في مادة وإلاَّ لتوقَّف وجود النفس على المادة، فلا تعقل بذاتها، وإذا لم يمكن إمكان وجودها في مادة لم يمكن أن يكون فسادها في مادة، وإلاَّ لكان وجودها يتوقَّف على عدم الاستعدادات العدمية. - انتهى.

وكذا إذا بُني الاحتجاج بها على مذهب من قال بحدوثها بحدوث البدن كما هو رأي الأكثرين منهم، وسيجيئ تحقيقه، إلاَّ أنَّه على هذا التقدير، يرد على تلك الحجج تلك

---

\* - قوله: «من قدم النفس...» واعلم أنَّ القول بقدم النفس وحدوث إضافته إلى البدن مما اختاره أرباب الغرافن ولذا قالوا إنَّ ما هو أبديُّ أزليُّ أيضاً. ويرد على هذا المشرَّب إشكالات لا يمكن دفعها.



الشبهة أيضاً، وتدفع بما سيأتي بيانه.

أما بيان تلك الحجج الثلاث على القول بقدم النفس فظاهر، حيث إنهم قالوا بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما يثبت الوجه فيه فيما سبق، وعلى هذا وإن كان لا احتياج في إثبات بقاء النفس إلى تلك الحجج، إلا أن أفلاطون كأنه اعتمد فيه عليها، إشارة إلى برهان آخر أو تأكيداً للبرهان المبني على قدمها، ولعله رام أن النفس الناطقة شيء لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد، لامن جهه علته المفيضة التامة ولا من جهة ذاته بذاته.

أما من الجهة الأولى فلأنها قديمة، والتقديم لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد، لأن طروءه عليه يستلزم طروءه على الواجب بالذات تعالى شأنه كما مرّ تقريره، وهو محال.

أما من الجهة الثانية فلو جوه:

أحدها - وهو الحجّة الثانية المنقولة عنه -: أن النفس لارداء فيها، أي لاقوة فساد فيها، إذ تلك القوة تابعة للمادة كما تقرّر في موضعه، وإذ ليس فيها قوة فساد، بل هي فعلية محضة، وصورة مطلقة، فلا يمكن أن يطرأ عليها الفساد بوجه، إذ الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لفساد نفسه.

وعلى هذا فيؤول هذا البرهان إلى البرهان الأخير، الذي ذكره الشيخ في الشفاء، ولخصه في الإشارات على عدم إمكان فساد ذات النفس مطلقاً، وسيأتي زيادة توضيح له.

أو أنه لارداء في النفس أي لا يتطرق إليها العدم والفناء، إذ لا ضدّها فإنّ الضدّ إنّما يتصور فيما كان له موضوع أو مادة والمفروض أن ليس لها في ذاتها ذلك وما لا ضدّ له لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد مع كون علته التامة باقية بذاتها.

وثانيها - وهو الحجّة الأولى له -: أن النفس تعطى حياة ما هي متعلّقة به كالبدن، ومفيد الحياة لا يمكن أن يكون فاقداً لها، بل ينبغي أن يكون واجداً لها من ذاته، فينبغي أن تكون الحياة ذاتية للنفس حتّى كأنها حياة.

ولذلك أطلق بعض الحكماء أن النفس حياة للبدن، والذاتي للشيء لا يمكن أن يزول عنه، فلا يمكن أن يطرأ على النفس التي هي منشأ الحياة بل الحياة نفسها، ما هو ضدّها أعني الموت.

نعم لو كان شيء ما من الأشياء بحيث يكون الحياة عارضة له كالجسم، أمكن أن تزول



عنه الحياة بطرء ضدها، وحينئذ فما ورد في الشرع، وكذا في كلام الحكماء من موت النفس، إشارة إلى قطع تعلّقها عن البدن. وزوال الحياة عن البدن بزوال ما هو منشأ الحياة عنه، وعلى هذا فإطلاق الموت على موت البدن بمعنى وعلى موت النفس بمعنى آخر. وهذا كالوجود عند أفلاطون وشيعته، حيث ذهبوا إلى أنّه متّصل في الوجود، والمهيّة عارضة له، وربط الوجود بالمهيّة إنّما هو عبارة عن عروض المهيّة له، لأنّ الوجود أمر انتزاعي عارض للمهيّة كما هو رأي آخريّن.

فإنّه على مذهب أفلاطون وأتباعه لا معنى لانعدام الوجود في نفسه، لأنّه غير معقول، بل المعدوم هو المهيّة بزوال الوجود فيها واتّصاله بأصله، وكذا يطلق العدم على عدم المهيّة بمعنى، وعلى عدم الوجود بمعنى آخر.

وثالثها - وهو الحجّة الثالثة له: - أنّ النفس دائماً متحرّكة من ذاتها حركة رويّة وجولان، إمّا إلى المبادئ العالية فتستكمل وتستفيد وتستتير، وإمّا إلى البدن فتفيد وتكمل وتنير. فشأنها في ذاتها إمّا إفادة الكمال أو استفادته حتّى كأنّها حركة نحو الكمال، ولذلك أطلق عليها أفلاطون في بعض كلماته أنّها حركة، وعلى هذا فيكون تلك الحركة الكمالية ذاتية له، وإذا كان كذلك فذاتها لا تقبل النقص، فلا تقبل الفساد، إذ هو فوق النقص.

وإذا عرفت ما ذكرنا، عرفت أنّ الحجّة الأولى والثالثة وكذا الثانية على التقرير الأخير ترجع كلّها إلى معنى واحد، وهو أنّ النفس الناطقة لاضدّها فلا تقبل الفساد، لكن التقرير مختلف، فإنّ الحجّة الأولى مبنية على أنّها حياة، والثانية على أنّها ليس لها رداءة، والثالثة على أنّها كمال.

وأيضاً الأولى مبنية على النظر في النفس من جهة كونها متعلّقة بالبدن ومنشأ حياة له، والثالثة على النظر فيها في نفسها من غير نسبتها إلى البدن بخصوصه.

وهذا الذي ذكرنا، هو تقرير تلك الحجج الثلاث على رأي أفلاطون وشيعته القائلين بقدم النفس، وإن كان القول به غير صحيح في نفسه، حيث إنّ الشبهة التي دعت الفلاسفة إلى القول بقدم العالم، شبهة داحضة، قد قرّرنا بطلانها بما لا مزيد عليه في الرسالة التي ألفناها في بيان حدوث العالم.

وكذلك ما أسنده صاحب المحاكمات، إلى القائل بقدم النفس من عدم الفرق بين إمكان الحدوث وإمكان العدم في استدعاء المادّة إلى آخر ما نقله، سيجيئ إبطاله في بيان



دفع شبهة الإمام، مع أنه يرد على هؤلاء القائلين، وكذا على القائلين بحدوث النفس قبل البدن مفسد، سنشير إليها في مبحث إثبات حدوث النفس بحدوث البدن إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر تقرير تلك الحجج الثلاث على مذهب من قال بحدوث النفس قبل البدن، وعدم ورود شيء عليها، وإن كان هذا المذهب أيضاً غير صحيح كما سيأتي بيانه. وكذا يظهر تقريرها على مذهب من قال بحدوث النفس بحدوث البدن، لكنّه ممّا يرد عليه اعتراض الإمام ظاهراً حتّى نأتي على بيان اندفاعه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ في الشفاء أولاً من الدليل على عدم فساد النفس بحدوث البدن، حيث بنى الكلام على ثلاثة احتمالات وأبطل كلّها، ظاهر متّضح، إلّا أنّه يرد على ما ذكره في الاحتمال الثالث من أنّ فساد البدن، لو كان بفساد النفس، لكان يجب أن تفسد النفس أولاً ثمّ يتبعه فساد البدن، وهذا باطل، لأنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب.

### إيراد سؤال على كلام الشيخ في الشفاء مع جوابه

سؤال ينبغي التعرّض له ولجوابه. بيان السؤال: أنّه لو كانت النفس علّة ذاتيّة للبدن كما هو المفروض في ذلك الاحتمال، فلمّ لا يجوز أن يكون فساد البدن بسبب فساد النفس؟ حيث إنّ زوال المعلول يكون بزوال علّته، لا بدّ لنفي ذلك من دليل.

فإن قيل: الدليل عليه كما يشعر به كلام الشيخ، أنّنا نعلم قطعاً أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه كتغيّر المزاج والتركيب، لا بسبب آخر أيضاً كفساد النفس. والحاصل أنّ زوال المعلول وإن أمكن أن يكون بزوال علّته لكنّه لا ينحصر فيه بل يمكن أن يكون بوجه آخر أيضاً والحال فيما نحن فيه كذلك، لأنّنا نعلم قطعاً أنّ فساد البدن إنّما يكون بتغيّر المزاج والتركيب، لا بسبب فساد النفس.

قلنا: هذا الحصر غير مسلم، وعلى تقدير تسليمه فتغيّر المزاج والتركيب لعلّه كان سبباً قريباً لفساد البدن، وكان السبب لهذا التغيّر هو فساد النفس، وكان هو سبباً بعيداً لفساد البدن، فإنّ الحافظ للمزاج والتركيب هو النفس، والتغيّر فيهما هو زوال ذلك الحفظ، وهو إنّما يكون بزوال علّته الحافظة أي النفس.



يدلّ على ما ذكرنا كلام الشيخ في الكتابين، حيث قال في الشفاء في فصل جوهرية النفس بهذه العبارة:

«فالنفس التي لكل حيوان، هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلا يستولي عليه المغيّرات الخارجة مادامت النفس موجودة فيها»<sup>١</sup>

وقال في النمط الثالث من الإشارات في بيان أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج بهذه العبارة:

«ولأنّ المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، إنّما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوّة غير ما يتبع التئامها من المزاج، وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده أي المزاج. وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أوعدم يتداعى إلى الانفكاك، فأصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك ثمّ في بدنك - انتهى»<sup>٢</sup> وما نقلناه عنه في الكتابين نصّ فيما ذكرنا.

فإن قيل: لا يمكن أن يكون تغيّر المزاج والتركيّب مسبباً عن فساد النفس، لأنّه لاسترة في أنّ تغيّرهما لكونه استحالة وحركة في الكيف زمنيّ تدريجيّ، وحينئذ نقول: لو كان ذلك التغيّر مسبباً عن فساد النفس، لكان يجب أن يكون فساد النفس أيضاً تدريجياً، لوجوب المناسبة بين العلة ومعلولها، والتدريج يستدعي حركة في زمان واقعة على مادّة تقبل الحركة التدريجيّة كما حقّق في موضعه والمفروض كون النفس مجرّدة غير ذات مادّة في ذاتها، وإن فرض تلك المادّة، هي مادّة البدن كما في الحركات النفسانية، حيث إن النفس وإن كانت مجرّدة عنها في ذاتها، لكنّها محتاجة إليها في فعلها، كان هذا الفرض منافياً لما هو المفروض منها حيث إنّ المفروض في ذلك الاحتمال الثالث، هو فساد البدن بفساد النفس لا العكس، حتّى يمكن أن يكون فساد النفس تدريجياً تابعا لفساد البدن أي لفساد مزاجه و تركيبه الذي هو تدريجيّ.

قلنا: سلّمنا ذلك لكنّا نقول: فمواجه الجمع بين كلامي الشيخ أي الكلام الذي ذكره في

١ - الشفاء، الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلّة في مقولة الجوهر: ٢٥، طبع القاهرة.

٢ - شرح الإشارات ٢: ٣٠١-٣٠٢.



الاحتمال الثالث وما نقلناه عنه في الكتابين؟

وأيضاً فما معنى قوله فيما نقلناه عنه في الكتابين، إنَّ حافظ المزاج والتركيب هو النفس؟

وما ذكره في الاحتمال الثاني من تلك الاحتمالات الثلاثة أنَّ المزاج والبدن علّة بالعرض للنفس كما حققه، وهذا بيان السؤال.

### نقل كلام عن المحقق الطوسي للتمهيد لبيان الجواب

وأما بيان الجواب فيستدعي تمهيد مقدّمة: هي أنّه قال المحقق الطوسي رحمته الله في ذيل ما نقلناه عن الشيخ في الإشارات أنفاً: وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور، وهو أن يقال: إنَّكم قلتم: إنَّ المركبات إنّما تستعدّ لقبول صورها من مبدئها بحسب أمرجتها المختلفة، ويجب من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك الصور، والآن تقولون: إنَّ النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لأسطقساته، والجامع للأسطقسات يجب أن يكون مستقّماً على المزاج وهذا تناقض.<sup>١</sup>

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك أنَّ الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين، ثمَّ إنَّه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعدّ لقبول نفس، ثمَّ إنَّها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.<sup>٢</sup>

وقال\* في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي:

واعلم أنَّ الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع، ولما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجّة على أنَّ الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها فقال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس، فإنَّ الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أولاً القوّة المصوّرة لذلك البدن، ثمَّ نفسه الناطقة. ثمَّ قال: وتلك القوّة ليست قوّة واحدة باقية في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين.

وبالجملة فإذا تلك المادّة تبقى في تصرّف المصوّرة، إلى أن يحصل تمام الاستعداد

٢- شرح الإشارات ٢: ٣٠٣.

١- شرح الإشارات ٢: ٣٠٣.

\* أي قال الشيخ الاعظم رض.



لقبول النفس الناطقة، فحينئذ يوجد النفس . - فهذا ما قال هذا الفاضل فيه.

أقول: وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة من علم النفس في الشفاء: فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يحصل معه أن يكون بدنًا لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي<sup>١</sup>.

فقول الشيخ في الشفاء والإشارات، يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح هاهنا وما نقله عن الشيخ في رسالته.

وأيضاً إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج فكيف فوّضت التدبير بعد مدة إلى الناطقة، وإنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادات متجددة، وإن كانت القوة المصورة مدبرة، والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها، فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها، وكيف فعلت بذاتها، فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها، وما يقتضيه القواعد الحكيمية التي أفادها الشيخ وغيره، هو أن النفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاءً غذائية، ثم تجعلها أخلاطاً، وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً، فتصير بتلك القوة منياً، وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني، كالصور المعدنية، ثم إن المني يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء وتضيفها إلى تلك المادة فتتميمها ويتكامل المادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل، وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً فيصدر عنها تلك الأفعال أيضاً، فيتم البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق، وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحل الأجل.

وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد، فإن الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمر، وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة، فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم، كذلك الصورة الحافظة، واشتدادها كمبدأ الأفعال النباتية، وتجمرها كمبدأ

١ - الشفاء، الطبيعيات، الفصل الثالث في أن النفس داخلية في مقولة الجواهر: ٢٥، طبع القاهرة.



الأفعال الحيوانية، واشتغالها ناراً كالناتقة، وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المقدّم وزيادة، فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجّه من حدّ ما من النقصان إلى حدّ ما من الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود.

وتبيّن من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في الجنين، هو نفس الأبوين وهو غير حافظها. والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن وإلى آخر العمر، والحافظ للمزاج هو نفس المولود، وقول الشيخ: «إنهما واحد» بهذا الاعتبار، وقوله «إن الجامع غير الحافظ» بالاعتبار الأوّل.

وبالجملة فالغرض هاهنا على التقديرين أعني أن يكون الجامع والحافظ شيئين أوشياً واحداً حاصل لأنّ المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس، سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً أخرى. - انتهى كلامه ﷺ.

وقال صدر الأفاضل في الشواهد الربوبية: اعلم أن الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس الإنسانية، والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتام صور الأعضاء، واستشكل هذا بعض الناس بأنّ القول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل إياها وهو ممتنع.<sup>١</sup>

فأجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوث النفس - لجواز قدمها، كما ذهب إليه بعض الفلاسفة - وتارة بحدوثها قبل البدن، كما هو رأي بعض الملتزمين، وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس المولود الحيواني، بل من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض، وتارة بتصييرها من قوى نفس الأم.

وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يفني، وهكذا اضطرب كلامهم في أن الجامع لأجزاء البدن هل هو الحافظ لها أم لا؟ وفي أنّه نفس المولود أم لا؟ فذهب الإمام الرازي إلى أن الجامع نفس الأبوين ثمّ يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعدّ لقبول نفس، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء. ونقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجّة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها؟ أنّه قال: «كيف أبرهن على ما ليس».

١ - الشواهد الربوبية: ١٨٤ وفيه: اعلم أن الحكماء حيث جعلوا...



وبناء هذه الأحوال كلها على عدم العثور والاطلاع على كيفية الحركات الجوهرية، وكيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمهما. وقد مرّت الإشارة إلى أنّ المادة باستعدادها علّة مصحّحة لتشخص الصورة، والصورة بجوهرها العقلي علّة موجبة لمادة غير الأولى، بل لبقائها. وهكذا تسلسلت المواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع في كلّ حين غير الحافظ، لأنّ الأوّل معدّ ومحرك بحسب تحرّكه، والثاني موجب ممسك بحسب ثباته وبقائه، وهكذا في كلّ صورة طبيعیه أو نفسانيّة، إذ لها جهتان جهة حدوث وتجدد بواسطة تعلّقه بالمادة التي شأنها الانصرام، وجهة بقاء ودوام لأجل تعلّقه بالواجب القيوم، فالمقوم من الصورة للمادة غير المتجدّد فيها بوجه، وعينه بوجه، كما تَبْهَنُك عليه مراراً.

ثمّ إنّ العلامة الطوسي بعد أن زَيَّف قول الشارح القديم للإشارات بأنّ تصرّف نفس المولود في المادة التي تصرّفت فيها نفس الوالدين، وتفويض التدبير من قوّة أو نفس بعد مدّة إلى أخرى مستحيل. لأنّ تفويض أحد الفاعلين مادة صنعه إلى فاعل آخر ينوب عنه في تمميم فعله، إنّما جاز في الأفاعيل غير الطبيعية بين فاعلين يفعلان بإرادة دون الطبيعية.

أجاب عن أصل الإشكال بأنّ ما يقتضيه القوانين الحكيمية أنّ نفس الأبوين تفرز من موادّ الغذاء بقوّتها المولدة مادة مستعدة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادة وتصييرها إنساناً بالقوّة، وهي صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية، ثمّ المني يتزايد كمّالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية، وهكذا إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفعال الحيوانية، فيتمّ البدن ويتكامل إلى أن يستعدّ لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع ما تقدّم النطق وتبقى مدبرة إلى أن يحلّ الأجل.<sup>١</sup>

وقال: فبيّن أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الأبوين، وهو غير حافظها، والجامع للأجزاء المنضافة إلى أن يتمّ البدن وإلى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود.

فقول الشيخ: «إنّهما واحد» بهذا الاعتبار، وقوله: «أنّ الجامع غير الحافظ» بالاعتبار الأوّل.



هذا تلخيص مذكره وفيه أمور صحيحة، إلا أنه لم يتبين منه ماتحير وافية من أن هذه الأفاعيل المترتبة، من الحفظ والتغذية والتصوير والإنماء والإحساس والنطق، أهي كلها صادرة من كلمة فاعلة، لها قوى متعددة متجددة الحدوث، أوهي كلمات فعالة متعددة متفاضلة في الكمال، فإن كان الأول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فتكون معطلة عن فعلها الخاص مدة، وهذا يخالف قواعدهم، وإن كان الثاني يلزم عليه، ما يلزم به الشارح القديم، من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه إلى الآخر، وإن كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة، فكيف انجز تكامل الاستعداد إلى الفساد، والفطرة حاكمة بأن التوجه إلى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال، ففوة واحدة لمادة واحدة لاتفعل فعلين متناقضين فيها.

وأما مذكره الأطباء من أن الحرارة الغريزية توجب الحياة والموت جميعاً فوجه ذلك أن فعل تلك الحرارة ليس بالذات إلا تقليل الرطوبات. وهذا التقليل نافع في حفظ الحياة مادامت الرطوبات زائدة في بدن الحي، ضاراً مادامت ناقصة، ففعلها شيء واحد دائماً وكل واحد من النفع والضرر، فعلها بالعرض، وأما فعل المصورة في مادتها فليس إلا التكميل والحفظ. وكل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف أن الأفاعيل الطبيعية نحو شيء منافٍ لها مضادة، بل الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى، كما يشهد به الكشف الأتم، فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ما لو حنا إليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعية وسلوكها الجوهرية الاتصالي، حسب ما يقتضيه البراهين المشرقية. - انتهى كلامه ﷺ.

وأقول لا يخفى عليك أن التحقيق الذي ذكره المحقق الطوسي ﷺ، تحقيق أنيق، ينبغي أن يكون عليه المعول في جواب ذلك السؤال المشهور الذي أورده، إلا أن هاهنا أموراً ينبغي التنبيه عليها.



## في أمور ينبغي التنبيه عليها هنا: [الأمر الأول]

منها أنه قال: في قول الشيخ «ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى آخره» بهذه العبارة:

وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس، وهو أن المزاج كما مرّ إنما يحدث بين أسطقات متضادة متنازعة إلى الانفكاك لاختلاف ميولها وإلى امكنتها، فهو محتاج أولاً إلى شيء يجمعها بالقسر حتّى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع، ثمّ تفاعل، فيحدث بعد ذلك المزاج، وإلى شيء يحفظ الأسطقات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً، وإلاّ تفرّقت بحسب طبائعها فانهدم المزاج، فالمزاج المستمرّ الوجود محتاج إلى جامع وحافظ، أحدهما سبب وجوده والثاني سبب بقاءه، وهما متقدّمان على الالتيام المتقدم على المزاج، وهذا هو المراد من قوله: «وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده» أي وكيف وعلة الالتيام وحافظه تكون ما قبل الالتيام المستمرّ الوجود، فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام، وهذا الالتيام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع أو الحافظ وهن بالأمراض المُنهكة أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة. وهذا استدلال مؤكّد للذي قبله باعتبار المشاهدة، فإذاً هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركّب به إنساناً. - انتهى. <sup>١</sup>

فيستفاد ممّا ذكره أنّ ذلك الجامع كما أنّه جامع بالقسر لذوات تلك الأسطقات، كذلك هو جامع كذلك للمزاج الذي هو يحدث بعد اجتماعها وتفاعلها، وكذلك ذلك



الحافظ كما أنه حافظ لتلك الأسطقسات مجتمعة أي لاجتماعها كذلك هو حافظ للمزاج. فيظهر من ذلك توجيه اختلاف إطلاقات كلام الشيخ في الشفاء والإشارات حيث إنه في الإشارات.

قال: أولاً إن تلك القوة إنما تجبر الأضداد المتنازعة على الالتيام والامتزاج فأشار به إلى أنها جامعة لتلك الأسطقسات على الالتيام.

ثم قال: «وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام» فأشار به إلى أنها علة الالتيام أي علة جمع الأجزاء على الالتيام، وكذا هي حافظة للالتيام، أي حافظة لتلك الأضداد مجتمعة.

ثم قال: «فكيف لا يكون قبل ما بعده»، إشارة إلى أنها جامعة وحافظة للمزاج أيضاً حيث إنه يحدث بعد الالتيام والمفروض أنها علة للالتيام وحافظة له.

ثم قال: «وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم - إلى آخره -»، إشارة إلى أنها جامعة وحافظة للالتيام، أي جامعة للأجزاء على الالتيام وحافظة لذلك أي حافظة للالتيام.

ثم قال: فأصل القوى المدركة والمحرّكة والحافظة للمزاج شيء آخر تصريحاً بأن تلك القوة حافظة للمزاج أيضاً.

وحيث إن الشيخ في الشفاء في الكلام الذي نقلنا عنه قال: «فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه مؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه أن تكون بدناً لها»، إشارة إلى أنها جامعة للأسطقسات وجابرة لها على الالتيام والاجتماع، بل إشارة إلى أنها جامعة للمزاج أيضاً فإن جمع الأسطقسات وتأليفها وتركيبها على نحو يصلح معه أن تكون بدناً لها، لا يتصور إلا بجمع المزاج أيضاً أي بجمع الأجزاء التي وقع بينها المزاج، فإن ذلك النحو الصالح هو المزاج اللاتق.

ثم قال: «وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي»، إشارة إلى أنها حافظة للالتيام وللأجزاء مجتمعة، وكذا هي حافظة للمزاج، فإن حفظ البدن على النظام الذي ينبغي يشمل هذين جميعاً، فتدبر.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنه يستفاد من كلام المحقق الطوسي هذا حيث قال: «إن



المزاج محتاج أولاً إلى شيء يجمع الأسطقسات بالقسر حتى تجتمع وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج، وإلى شيء يحفظ الأسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً أن فعل النفس أولاً، إنما هو جمع الأسطقسات والالتيام بينها، وأنه يتبع ذلك حدوث المزاج. وكذا فعلها بالذات حفظ الالتيام بين الأسطقسات وحفظها على الاجتماع، ويتبعه حفظ المزاج وبقاؤه، فجمع الأسطقسات وحفظها مجتمعة فعل النفس فعلاً أولياً وحدوث المزاج وحفظه فعلها أيضاً فعلاً ثانوياً، وبذلك يصح إطلاق أنها جامعة للمزاج، إذ هي جامعة لما يقع فيه المزاج وكذلك يستفاد مما تقدم، ومن قوله: «فالمزاج المستمر محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده والثاني سبب بقاءه، وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج» أن ذلك الشيء الجامع من حيث جمع الأجزاء وقسرها على الالتيام، وحفظها على الاجتماع مدة يحصل فيها الامتزاج والالتيام والتفاعل بينها سبب لحدوث أصل المزاج وجوده، ومن حيث حفظها على الالتيام بعد ذلك سبب لبقاء المزاج وحفظه، وأن ليس ذلك السبب هو المزاج لتقدمه على الالتيام المتقدم على المزاج، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، وعلة له، فلا يكون نفسه، فيستفاد منه أن ذلك الجامع من جهة أصل الجمع، والجمع مدة يحصل فيها المزاج سبب لوجوده وأن الحافظ من جهة حفظ الالتيام بعد ذلك، سبب لبقائه لأن الأول علة معدة للثاني علة معدة لاتجتمع مع معلولها في الوجود ويجب تغايرهما كما زعمه صدر الأفاضل، وحيث كان الأول سبباً للوجود والثاني سبباً للبقاء، فجاز اجتماعهما في الوجود بل اتحادهما كما في مراتب كون ذلك السبب نفساً نباتية أو حيوانية أو ناطقة وإن جاز اختلافهما وتغايرهما كما في مرتبة كونه صورة منوية كالصورة المعدنية في حفظ المزاج، فإن حافظ المزاج وسبب بقاءه حينئذ هو تلك الصورة وجامعه وسبب وجوده هو نفس الأبوين كما حققه الله. وحيث يستفاد منه أن حدوث المزاج وبقائه أمران متغايران فيمكن أن يدفع بذلك ما يمكن أن يورد على المحقق الطوسي رحمه الله.



### دفع إيراد عن المحقق الطوسي رحمته الله

من أن ما أورده هو نفسه على الإمام من الإلزام بتفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تديره إلى آخر، وارد عليه أيضاً في تفويض نفس الأبوين حفظ المزاج إلى الصورة المنوية التي هي من قوى النفس المولود.

وبيان الدفع أن فعل نفس الأبوين إنما هو أصل الجمع وحفظ الأجزاء إلى أن يحصل المزاج، وفعل الصورة المنوية إبقاء المزاج وحفظه بعد ذلك، والفاعلان متغايران، فلم يفوض نفس الأبوين فعلها الخاص بها إلى الصورة المنوية، بل انقطع فعلها وحدث فعل آخر من فاعل آخر حدث. وهذا بخلاف ما قاله الإمام حيث إنه قال: إن تدير المزاج من حيث الوجود والبقاء جميعاً كان في عهدة نفس الأم، ثم فوضته إلى الناطقة، ففوضت فعلها الخاص بها إليها، فتبصر.

### الأمر الثاني

ومن تلك الأمور التي ينبغي التنبيه عليها، أن أول كلام المحقق الطوسي رحمته الله في تحقيقه، وإن كان يوهم أن النفس النباتية والحيوانية والناطقة نفوس متغايرة وذوات مختلفة بالمهية متفاضلة في الكمال، كما هو رأي بعضهم، لكن التمثيل الذي ذكره لتلك القوى والنفوس في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها، وكذا قوله أخيراً: «فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقص إلى حد ما من الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود» يدل على أن هذه النفوس، بل الصورة الحافظة لمزاج المنى أيضاً التي هي كالصورة المعدنية كلها بحسب الذات، والحقيقة شيء واحد يتزايد كمالاته بحسب استعدادات يكتسبها في مراتبه. وهو في تلك المراتب باقي بحسب الذات من غير فساد أمر من ذاته ولا تكون أمر في ذاته وله قوى متعددة مختلفة بسببها يصير أفعال تلك الذات الواحدة متغايرة مختلفة، كما هو رأي جمهور الحكماء، وهو الحق - كما سيأتي تحقيقه - وكأنه لأجل ملاحظة وحدتها بالذات وتعددتها بحسب الأفعال والآثار قال: إنها كشيء واحد ولم يقل إنها شيء واحد.



ويؤيده أن القول بوحدها بالذات وتغايرها بحسب القوى والأفعال، هو الموافق لكلام الشيخ في الكتابين، حيث إنه في الإشارات في هذا المقام الذي ذكر المحقق الطوسي فيه هذا التحقيق قال: «فأصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر، لك أن تسميه النفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك.» ثم قال: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت على التحقيق، وله فروع من قوى منبثة في أعضائك.» وكذلك قد حقق في الشفاء في فصل عدّ المذاهب في النفس وأفعالها وأنها واحدة أم كثيرة، القول في وحدتها بحسب الذات واختلافها بحسب القوى والآلات والأفعال بما لا مزيد عليه.<sup>١</sup> وسنذكر تلخيصه فيما بعد إن شاء الله تعالى في موضع يليق به.

وبالجملة فهذا القول هو الحقّ الحقيق بالتصديق ولا ينافية ما ورد في أخبار الصادقين عليهم السلام من أن الله تعالى جعل في الأنبياء والأوصياء عليهم السلام خمسة أرواح، روح القدس، وروح الإيمان، وروح الحياة، وروح القوة، وروح الشهوة، وفي المؤمنين الأربعة الأخيرة، وفي الكافرين الثلاثة الأخيرة،<sup>٢</sup> لأنه يمكن أن يكون ذلك إشارة إلى تعدّد مراتب كمالات الأرواح، وتعدّد قواها، لا تعدّد ما بحسب الذات.

وكذا لا ينافية ما ورد: من أن ولوج روح الحياة، وكذا روح العقل، إنما يكون إذا مضى على الجنين في الرحم مدة بعد فيضان الروح النبائي عليه،<sup>٣</sup> إذ ذلك أيضاً يمكن أن يكون محمولاً على أن النفس بعد تلك المدة تزيد كمالاتها، وتكون بحيث يصدر عنها مع ما تقدّم من الأفعال النباتية الفعل الحيواني، وبعد ذلك بحيث يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الفعل الإنساني.

وعلى هذا أيضاً يمكن أن يحمل قوله تعالى: «وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة».<sup>٤</sup>  
وقوله تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار

١- شرح الإشارات ٢: ٣٠٢-٣٠٦.

٢- الشفاء، الطلبيات، الفصل السابع في عدّ المذاهب...: ٢٢١، طبع القاهرة.

٣- راجع الوافي ٣: ٦٢٧، باب ما خصوا عليهم السلام به من الأرواح.

٤- راجع تفسير نورالقلوب ٣: ٥٣٢، ذيل آية ١٢ من سورة «المؤمنون».

٥- السجدة: ٧ و٩.



مكين، ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر»<sup>١</sup>، لو كان قوله تعالى «ثم أنشأناه» إشارة إلى إفاضة النفس الإنسانية عليه، فتدبر.

وإذا عرفت ذلك تبين لك أن ما أورده صدر الأفاضل بقوله: «إلا أنه لم يتبين منه ما تحيروا فيه من أن هذه الأفاعيل المترتبة، من الحفظ والتغذية والتصوير والإنماء والإحساس والنطق، أهي كلها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعددة متجددة الحدوث؟ أهي كلمات فعالة متعددة متفاضلة في الكمال؟» غير وارد، حيث إن كلام المحقق الطوسي؛ دل على الأول كما هو ظاهر كلامه، ولكونه الحق، ولكونه موافقاً لكلام الشيخ وهو بصدد شرح كلامه.

وأما ما أورده بقوله: «فإن كان الأول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة، فتكون معطلة عن فعلها الخاص مدة وهذا يخالف قواعدهم»، فغير وارد أيضاً.

أما أولاً فلأنه يمكن أن يكون مراد المحقق الطوسي كما يشعر به بعض كلماته وحدة ما يقع عليه اسم النفس، أي النباتية والحيوانية والناطقة بالذات، لا الصورة الحافظة لمزاج النسي أيضاً. فعلى هذا فلا يرد حدوث الناطقة مع حدوث النطفة حتى يلزم التعطيل المذكور.

وأما ثانياً فلأنه على تقدير أن يكون مراده وحدة تلك الصورة الحافظة أيضاً مع تلك النفوس بالذات، كما هو الأظهر، يمكن أن يقال إن ذلك التعطيل إنما يلزم لو لم يكن هناك مانع من توجه الناطقة إلى فعلها الخاص بها، وهذا ممنوع، إذ ربما كان توجهها إلى تكميل مادة بدنها بحيث تصلح أن تكون آلة لاستكمالها، أو انغمارها في الرطوبة على ما قيل، أو نحو ذلك مانعاً عن فعلها الخاص بها، وهذا ليس فيه التعطيل المحال، كما أنها في مرتبة النباتية والحيوانية أيضاً كذلك، بل إنها في بعض مراتب كونها ناطقة كمرتبة العقل الهولاني أيضاً كذلك، ولا تعطيل، إذ المانع من فعلها الخاص هناك موجود من نحو ما ذكرنا، ولم يقل أحد بأن الناطقة في مراتب قواها النظرية مثلاً، كالهولانية وبالملكة والمستفاد وبالفعل نفوس متعددة بالذات أو أنها في مرتبة الهولانية، نفس مغايرة بالذات



للنفس التي فيما بعد تلك المرتبة، بل الاتفاق واقع على أنها في تلك المراتب أجمع، ذات واحدة تختلف كمالاتها.

ثم إنه لو كان هذا الإيراد الذي أورده صدر الأفاضل على تقدير وحدة النفس بالذات وارداً لكان يرد على نفسه أيضاً، إذ هو أيضاً ذهب إليها حيث قال في تلك الرسالة بهذه العبارة:

«الإشراق الثامن في أن لكل إنسان نفساً واحدة.

من الناس من زعم أن فينا نفساً إنسانية، وأخرى حيوانية، وأخرى نباتية، والجمهور على أن النفس فينا واحدة، هي الناطقة فقط ولها مشاعر وقوى، فإن لك أن تقول أحسستُ فغضبتُ وأدركتُ فحرّكتُ، فمبدأ الكل أنت، وأنت نفس شاعرة فكل القوى من لوازم هذه.»<sup>١</sup>

ثم ذكر وجوهاً أخرى على هذه الوحدة كما يظهر على من راجع كلامه.

وأما قوله: «وإن كان الثاني يلزم عليه ما يلزم به الشارح المتقدم من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه إلى آخر»، فهو وارد على هذا التقدير أي على تقدير تعدد النفوس بالذات، حيث إنه يلزم حينئذ تفويض الصورة المنوية التي هي فاعل طبيعي تدبيرها إلى النفس النباتية، التي هي فاعل طبيعي، وكذا تفويض النفس النباتية تدبيرها إلى النفس الحيوانية، وتفويض الفاعل الطبيعي تدبيره إلى آخر، سواء كان فاعلاً طبيعياً أيضاً كما في الأول، أو فاعلاً غير طبيعي كما في الثاني، ممتنع، على أصولهم، لأن الطبيعة لا تكون طالبة لأمر وتاركة له، وكأنه ﷻ أشعر في كلامه ذلك، بأن هذا التفويض إنما يلزم على تقدير تعدد النفوس بالذات لا على تقدير وحدتها بالذات، وتعددها باعتبار القوى والكمالات، إذ هي على هذا التقدير فاعل واحد، هو النفس الناطقة المجردة التي هي فاعل إرادي، وليس هناك تفويض، بل زيادة كمالها بزيادة استعداداتها، وبأن المحقق الطوسي حيث أورد هذا الإلزام على الإمام الرازي ينبغي أن يكون نظره إلى تعددها بالذات، فإنه لو كان نظره إلى وحدتها بالذات لم يرد إلزامه على الإمام حيث إن تفويض نفس الأم التي هي واحدة بالذات - وهي نفسها الناطقة التي هي فاعلة بالإرادة - تدبيرها



إلى النفس الناطقة للمولود التي هي أيضاً واحدة بالذات وفاعلة بالإرادة، ليس من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبيره إلى الآخر، فهذا الإلزام قرينة على أن نظر المحقق الطوسي إلى تعدد النفوس بالذات.

وما ذكره من قوله: «فجميع هذه القوى كشيء واحد» قرينة على أن نظره إلى وحدتها بالذات، وبذلك يحصل الإبهام والإجمال في كلامه: «ولم يتبين منه أن هذه الأفاعيل هي صادرة من كلمة واحدة فاعلة؟ أو من كلمات متعددة فَعَالَة؟»

وبالجملة لو كان نظره إلى وحدتها بالذات، لم يرد إلزامه على الإمام الرازي ولم يعلم بعد أن مذهب الإمام هو التعدد بالذات، حتى يكون الإلزام عليه إلزامياً، وإن كان نظره إلى تعددها بالذات ورد عليه أيضاً ما ألزمه على الإمام.

وهذا غاية توجيه كلام صدر الأفاضل في إيراد على المحقق الطوسي.

### دفع إيراد آخر على المحقق الطوسي رحمته

ويمكن الجواب عن ذلك بأن الظاهر كما ذكرنا أن نظر المحقق الطوسي رحمته إلى الوحدة بالذات، وأنه على تقدير هذه الوحدة أيضاً يرد إلزامه على الإمام، فإن ذات نفس الأم وكذا ذات نفس المولود وإن كانتا فاعلين بالإرادة في بعض أفاعيلهما - أي الأفاعيل الحيوانية والإنسانية - لكن فعلاهما هذان، أي جمع أجزاء النطفة وحفظها أولاً الذي أسنده الإمام إلى نفس الأم، وحفظها ثانياً الذي أسنده إلى نفس المولود الحادثة فعلاً طبيعياً غير إراديين كما لا يخفى. والفاعل من حيث فعله الطبيعي سواء كان ذاته بذاته طبيعياً أيضاً، أو إرادياً، لا يمكن أن يفوض تدبيره الطبيعي إلى فاعل آخر طبيعي أو غير طبيعي وخصوصاً إذا كان فعله أيضاً غير طبيعي كما هنا، حيث إن الدليل الذي ادّعاه على هذا الامتناع جار هنا أيضاً. والحاصل أن الفعل الطبيعي من حيث هو فعل طبيعي لا يمكن أن يفوض تدبيره من فاعل إلى آخر. ولا مانع من أن يكون فاعل واحد من جهة ذاته بذاته أو من بعض الاعتبارات فاعلاً بالإرادة، ومن جهة بعض الاعتبارات الآخر فاعلاً طبيعياً، فإنه لا مانع من أن يكون النفس المجردة الإنسانية من جهة تعلّقها بمجموع البدن كالصورة المعدنية، وفاعلة بالطبع، ومن جهة تعلّقها ببعض أجزاء بدنها كالكدب نوعاً من التعلّق



كالنفس النباتية، وفاعلة بالطبع أيضاً، ومن جهة تعلّقها ببعض آخر منها كالقلب نوعاً من التعلّق كالنفس الحيوانية، وفاعلة بالإرادة، ومن جهة ذاتها بذاتها نفساً مجردة فاعلة بالإرادة أيضاً، كما أنّها من جهة تعلّقها ببعض أجزاء بدنّها كالدماع نوعاً من التعلّق مدركة للجزئيات، ومن جهة ذاتها بذاتها مدركة للكليات، فإنّ أمر النفس عجب عجاب والله أعلم بالصواب.

ومن هذا تبيّن أنّ نظر المحقّق الطوسي رحمته الله إلى الوحدة بالذات وأنّ إلزامه على الإمام الرازي وارد.

وأما قول صدرالأفاضل: «وإن كان هناك فساد صورة سابقة وتكوّن صورة لاحقة، فكيف انجزّ تكامل الاستعداد إلى الفساد. والقطرة حاكمة بأنّ التوجّه إلى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال».

فهو إن كان ناظراً إلى تقدير وحدة تلك النفوس بالذات واختلافها في الآثار كما هو المستفاد من كلام المحقّق الطوسي والشيخ وغيرهما، فلا يخفى أنّه غير وارد، فإنّ هؤلاء لا يقولون بذلك، بل إنهم يقولون بتكامل استعداد تلك النفس الواحدة وتزايد كمالاتها بحسب مراتبها من غير فساد نفس وتكوّن نفس أخرى. وعليه ينبغي أن يحمل قول المحقّق الطوسي: «وظاهر أنّ كلّ ما يتأخّر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدّم وزيادة» وكذلك لو كان ذلك ناظراً إلى تقدير تعدّدها بالذات، فإنّهم وإن قالوا بتكوّن نفس لاحقة لكنّهم لم يقولوا بفساد النفس السابقة، بل إنّ ظاهر كلامهم أنّهم قالوا باجتماع تلك النفس اللاحقة مع السابقة في الوجود وترتّب الآثار حيث قالوا بأنّ فينا نفوساً متعدّدة، كما نقل صدرالأفاضل نفسه عنهم في كلامه المنقول عنه آنفاً.

وأما قوله: «فقوّة واحدة لمادّة واحدة لاتفعل فعلين متناقضين».

فهو إن كان من تتمّة السابق، وكان مراده أنّ القوّة الواحدة لاتفعل فعلين متناقضين، أي التوجّه إلى الكمال والفساد، فجوابه قد ظهر ممّا ذكرنا، وإن كان إيراداً آخر على تقدير وحدة النفس بالذات، وكان مراده أنّ النفس الواحدة لاتفعل الفعل النباتي والحيواني والنطقي، فهو أيضاً غير وارد، إذ هذه الأفعال غير متناقضة، بل يجتمع بعضها مع بعض في الوجود، وتعدّدها لا ينافي وحدة فاعلها بالذات، إذ فاعلها مع وحدتها بالذات مختلفة



متعددة من جهة الاعتبار وبحسب الآثار والكمال.

فظهر من ذلك أنَّ الإيرادات التي ذكرها صدر الأفاضل في هذا المقام لوجه لها، كما أنَّ ما اختاره في جواب ذلك السؤال المشهور، وقال إنَّه هو التحقيق، ممَّا لا وجه له، إذ هو مبني على تجويز الحركة في الجوهر، وقد تبين بطلانها في موضعه، حيث إنَّ المتحرك في كلِّ مقولة يجب أن يبقى ذاته بشخصه حين الحركة، وإذا فرضت الحركة في الجوهر كانت الحركة في الصور الجوهرية بحيث لا تبقى واحدة منها في أزيد من آن، فيكون المتحرك نفس الهولي والهولي لا وجود شخصياً لها إلا بالصورة. وبما ذكرنا ظهر لك تزييف ما ذكره صدر الأفاضل هنا.

وقد ظهر أيضاً بما ذكره المحقِّق الطوسي تزييف ما ذكره الإمام الرازي، فظهر أنَّ ماحقته المحقِّق الطوسي رحمته الله ممَّا ينبغي أن يكون المعول عليه في جواب ذلك السؤال المشهور.

في بيان الجواب عن السؤال الذي أوردناه على كلام الشيخ في الشفاء

وحيث عرفت ما أوردنا من الكلام في البين للتمهيد عن جواب السؤال الذي أوردناه على كلام الشيخ في الشفاء فلنرجع إلى بيان الجواب عنه، فنقول: إنَّك إذا أحطت بما تلوناه عليك، تبين معنى ما ذكر الشيخ من كون النفس حافظة للمزاج والتركيب وعلَّة لهما، فإنَّ معناه كما تلخص لك ممَّا تقدم أنَّ المزاج البدني لَمَّا كان واقعاً بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، وهي أسطقسات البدن التي تطلب كلُّ منها احيازها الطبيعية لوخلت وطباعتها، فلا بدَّ من أن يكون هناك قاسر يقسرها على الاجتماع والالتيام وليس ذلك القاسر هو المزاج، لأنَّ المزاج إنَّما يحدث بعد الاجتماع، فلا يمكن أن يكون قبله، فلا يكون علَّة له، بل العلَّة القاسرة لتلك الأضداد على الاجتماع إنَّما هي أمر آخر، إن شئت سمَّيته قوَّة، وإن شئت سمَّيته صورة، وإن شئت سمَّيته نفساً، وهذا القاسر كما أنَّه علَّة لجمع تلك الأجزاء والتيامها، كذلك هو علَّة لما يحدث بعد الالتيام، ويتبعه أي المزاج، فهو علَّة أولاً للالتيام، وثانياً لحدوث المزاج من المبدأ الفياض ولبقائه وانحفاظه، فهو كما أنَّه جامع للأجزاء كذلك هو علَّة حافظة للمزاج.



وبالجملة، فهذا القاسر الجامع الحافظ، هو نفس المولود التي هي واحدة بالذات، مختلفة باعتبار القوى والآثار والأفعال والكمالات. ويصدر عنها في كلِّ حالة من حالاتها الجمع والحفظ معاً، ماسوى مرتبة كون تلك القوة بحيث لا تسمى نفساً، بل صورة منوية، فإنَّ فعلها في تلك المرتبة، إنما هو حفظ مزاج المنيِّ كالصورة المعدنية لا الجمع، حيث إنَّ الجامع للأجزاء الغذائية التي يتبع جمعها المزاج المنوي، إنما هو نفس الأبوين لا نفس المولود. وليس في ذلك تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين من حيث فعلهما الطبيعي تديره إلى الآخر، كما أشرنا إليه، أي من جهة أنَّ الجمع والحفظ وإن كان كلاهما فعلين طبيعيين، والمفروض أنَّ نفس الأبوين فوّضت الحفظ إلى نفس المولود. إلاَّ أنه ليس فيه تفويض نفس الأبوين فعلها الخاصَّ بها إلى نفس المولود، حيث إنَّ فعل نفس الأبوين إنما هو الجمع، وهي لم تفوّضه إلى نفس المولود بل الصادر من نفس المولود في تلك المرتبة إنما هو الحفظ خاصّة دون الجمع، فتبصر.

ثمَّ إنَّه عند حدوث المزاج المنوي تستعدّ تلك الأجزاء التي هي مادّة إنسان لحدوث نفس من المبدأ الفياض متعلّقة بها، لاقائمة بها، وبعبارة أخرى إنَّه عند ذلك يستعدّ البدن لكون القوة المتعلّقة به يتزايد كمالها بحيث تسمى نفساً وهذه القوة وهذه النفس وهي التي قلنا إنّها واحدة بالذات، مختلفة باعتبار القوى والكمالات يصدر عنها الجمع والحفظ معاً، وبذلك يظهر معنى قول الشيخ: «إنَّ المزاج والبدن علّة بالعرض للنفس»، وعسى أن نأتي على زيادة إيضاح لهذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما وجه الجمع بين ما ذكره في الشفاء في ذلك الاحتمال الثالث، من أنَّ فساد البدن إنما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب.

وما نقلناه عنه في الكتابين، من أنَّ النفس جامعة لأسطقات البدن وحافظة للبدن على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيَّرات الخارجة مادامت النفس موجودة فيه، وأنَّ الالتيام الواقع في أجزاء البدن إذا لحق جامعه وحافظه - أي علّته التي هي النفس - وهنَّ أو عدم يتداعى إلى الانفكاك.

فبيانه أنَّ هذا الجمع والحفظ سواء كان متعلّقهما الأجزاء البدنية أو المزاج البدني حيث كانا فعلين حاصلين في مادّة يستدعيان فاعلاً وقابلاً وفاعلهما النفس، كما دلَّ عليه كلام



الشيخ، وقابلهما البدن بأجزائه وكيفيته، وبعبارة أخرى علّتهما بالذات هي النفس وعلّتهما بالعرض هي البدن، كما يدلّ عليه كلام المحقّق الطوسي في ذيل قول الشيخ في الإشارات: «واستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لما تضرّ جوهرها» حيث قال: «واعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس، لأنّ النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضاً ولكن بالعرض، وذلك لأنّ فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة إنّما يتطرّق من جهة الجسم وعوارضه، ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم، وعدم تطرّق الفساد إلى الشيء ممّا من شأنه أن يتطرّق فيه الفساد حفظ ما لذلك الشيء، لكنّه حفظ بالعرض. - انتهى»

ثمّ إنّّه حيث كان هذا الجمع وهذا الحفظ أمرين حادثين بعد مالم يكونا، وكان وجود معلول ما يقتضي وجود جميع علله بشرائطها، وكان زواله لا يقتضي زوال جميع ذلك، بل يكفي زوال أمر ما من أجزاء عللها وشروطها أو طرؤه ضدّه عليه، كان وجود هذا الجمع والحفظ لوجود فاعلها وقابلها معاً مع جميع الشرائط التي هي شروط فيها بخلاف زوالهما، فإنّه يكفي فيه زوال قابلها وعلّتها بالعرض كالبدن من غير أن يقتضي ذلك زوال ذات علّتهما الفاعلة وعلّتهما بالذات كالنفس.

لست أعني بقولي هذا زوال البدن بالذات وفساده عن أصله، حتّى ينافي ما ذكره الشيخ في ذلك الاحتمال الثالث أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب، أي بسبب زوال الجمع والحفظ حيث إنّ فساد البدن إنّما يكون بفساد المزاج لا بالعكس.

بل أعني به زوال البدن، من حيث كونه قابلاً للجمع والحفظ وصالحاً لوقوع الالتيام والمزاج بين أجزائه، بأن يتطرّق أولاً إلى البدن وهنّ وضعف بسبب استيلاء المغيّرات الخارجيّة والداخلية، فيخرج بذلك عن الصلاحية لوقوع المزاج الخاصّ بين أجزائه، ثمّ يتطرّق بذلك وهنّ وفساد إلى ذلك المزاج الحاصل بينها، فيفسد ذلك المزاج ويتداعى أجزاء البدن إلى الانفكاك، على مقتضى طباعها، فيلحق ذلك فساد البدن ويتبعه زوال علاقة النفس عنه، ونحن نعلم بالضرورة أنّ زوال الجمع والحفظ أي تغيّر المزاج والتركيب



إنّما يكون بهذا السبب، وأنّ ذلك يتبعه فساد البدن، كما نعلم بالضرورة أنّ فساد البدن إنّما يكون بتغيّر مزاجه وتركيبه.

ويؤيد ما ذكرناه قول الشيخ في الشفاء في فصل جوهرية النفس: «وإذا فارقت النفس وجب ضرورة أن يكون فراقها لغالب صير الموضوع بحالة أخرى وأحدث فيه صورة جمادية، كالمقابلة للصورة المزاجية الموافقة للنفس، ولتلك الصورة والمادة التي للنفس لا تبقى بعد النفس على نوعها البتّة، بل إنّما أن يظل نوعها وجوهرها الذي به كان موضوعاً للنفس، أو يخلف النفس عنها صورة تستبقي المادة بالفعل على طبيعتها فلا يكون ذلك الجسم الطبيعي كما كان، بل يكون صورة وأعراض أخرى ويكون قد تبدّل أيضاً بعض أجزائها وفارق مع تغيّر الكلّ في الجوهر فلا يكون هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس والآن هي موضوعة لغيره»<sup>١</sup>

وكذا قوله في الإشارات: «واستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً لعلاقة معها بالموت، لاتصرّ جوهرها»<sup>٢</sup> حيث أسند تلك الاستحالة إلى الجسم أولاً.

وكذا قول المحقّق الطوسي: «وذلك لأنّ فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة، إنّما يتطرّق من جهة الجسم وعوارضه»<sup>٣</sup>. والمحصّل أنّ زوال المزاج والتركيب إنّما يكون بطرء عوارض على البدن الحاصل على المزاج الخاصّ والتركيب الخاصّ لا غير، فيخرج البدن عن القابلية لذلك المزاج الخاصّ، فيفسد المزاج يزوال علته القابلة له من حيث إنّها قابلة له، أي فيفسد المزاج ويتبعه زوال البدن وفساده من حيث المزاج والتركيب، وكذا من جهة الصورة الشخصية والنوعية بل الجسميّة أيضاً بطرء الضدّ عليها، ولا يستلزم ذلك زوال ذات العلة الفاعليّة للمزاج والتركيب أو علتهما بالذات، أعني النفس الجامعة والحافظة للمزاج، حيث إنّ انعدام المعلول لا يستلزم انعدام جميع علله، مع أنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّ تغيّر المزاج والتركيب لكونه تدريجياً مستلزماً لحركة في زمان على مادة تقبل التدريج، لا يمكن أن يكون مستتبعا لانعدام ذات النفس لكونها مجردة عن المادة في ذاتها. نعم هو يمكن أن يكون مستتبعا لزوال النفس من حيث كونها

١ - الشفاء، الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلة في مقولة الجوهر: ٢٢، طبع القاهرة.

٢ - شرح الإشارات ٣: ٢٦٦.

٣ - شرح الإشارات ٣: ٢٦٥.



جامعة وحافظة بالذات أي لزوال صفة جمعها وحفظها، وكذا لقطع علاقتها عن البدن، حيث إنّه إذا لم تكن هناك مادة قابلة للجمع والحفظ لا يتصور الجمع والحفظ، وإن كان ذات الجامع والحافظ بذاته موجوداً، لانقاص في ذاته ولا في عليّته بذاته وإذا زال ذلك المزاج الخاصّ الموافق للنفس الذي هو منشأ علاقتها بالبدن زالت علاقتها عنه من غير أن يكون ذلك مستلزماً لانعدام ذات النفس - وسيجيئ زيادة بيان له إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا فيمكن أن يحمل كلام الشيخ في الشفاء: «وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيّرات الخارجة مادامت النفس موجودة فيها»<sup>١</sup> على أنّها حافظة له على ذلك النظام، مادام يمكن الحفظ ويمكن أن يكون ذلك المزاج قابلاً له صالحاً له ولم يطرأ عليه الضدّ ولم يستول عليه المغيّرات، ومادامت النفس موجودة مع البدن متملّقة به جامعة حافظة، وأمّا إذا لم يكن كذلك، خرج البدن عن الصلاحية لقبول حفظ المزاج، وفسد المزاج، وفسد البدن أيضاً، وزال الحفظ وانقطعت علاقتها عنه.

وكذا كلامه في الإشارات: «وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهنّ أو عدم يتداعى إلى الانفكاك»<sup>٢</sup>، على أنّه إذا لحق الجامع الحافظ وهنّ من حيث الجمع والحفظ بسبب الأمراض المنهكة البدنية أو عدم من هذه الحيثية أيضاً بسبب الموت البدني، تداعى الالتيام إلى الانفكاك فزال جمعه وحفظه فزال تعلّقها عن البدن ففارقت من غير أن يكون مستلزماً لانعدام الجامع الحافظ بذاته، وعلى هذا فيحصل الجمع بين كلامي الشيخ اللذين نحن بصدد الجمع بينهما من غير إشكال.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو على مساق ظاهر ما نقلنا عن الشيخ آنفاً في فراق النفس عن البدن ومذاق الحكماء الطبيعيين في الموت، وأمّا على مذاق بعض الحكماء الإلهيين فيه فيمكن أن يقال: إنّ البدن بذلك المزاج الخاصّ والتركيب الخاصّ اللذين هما منشأ تعلّق النفس به لما كان آلة لاستكمالها حيث كانت تحتاج إليه في استكمالها، كانت جامعة حافظة للبدن على مزاجه، وكانت العلاقة شديدة باقية، وحيث خرج كمالها المقدّر لها به

١ - الشفاء، الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلة في مقولة الجواهر: ٢٥، طبع القاهرة.

٢ - شرح الإشارات ٢: ٣٠١.



من القوة إلى الفعل مرتبة فمرتبة وكان الاحتياج أقل فأقل، ولا سيما إذا استولت المغيَّرات على البدن ضعف الجمع والحفظ مرتبة فمرتبة، إلى أن انتهى الأمر إلى مرتبة يزول فيها الاحتياج بالمرّة، وينعدم العلاقة ويزول الحفظ، فيتداعى الالتئام المحفوظ، وكذا الاجزاء الملتزمة إلى الانفكاك فينعدم المزاج ويفسد البدن بفساده، وعلى هذا أيضاً فيحصل الجمع بين كلاميه أيضاً وكأنه ألصق بكلامه الذي نقلنا عنه في حفظ النفس للمزاج والله تعالى أعلم.

في ترميم بعض ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليل على بقاء النفس

ثم أعلم أن ما ذكره الشيخ في الشفاء في الدليل على أنه لا يجوز أن يكون سبب من الأسباب يعدم النفس، حيث ذكر أن كل شيء موجود من شأنه أن يفسد بسبب يجب أن يكون فيه قوّة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، وقوّة الفساد وفعليّة البقاء متغايرتان، فإذا هما لأمرين مختلفين. ثم ذكر أن كل شيء يبقى وله قوّة الفساد، فله أيضاً قوّة أن يبقى، لأنّ بقاءه ليس بواجب ضروري، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والإمكان الذي يتناول الطرفين، هو طبيعة القوّة، فإذاً يكون في جوهره قوّة أن يبقى، وأنّ فعليّة البقاء وقوّة البقاء أيضاً متغايرتان، وهما لأمرين مختلفين. فيلزم أن يكون ذاته مركّبة من أمرين بأحدهما فعليّة بقاءها وهو الصورة، وبالأخر قوّة بقاءها واضح كما ذكره، وإنّما لم يكتف بالمقدمة الأولى في بيان الدليل ولم يقل إنّ قوّة الفساد وفعليّة البقاء متغايرتان فإذاً هما لأمرين مختلفين، فيلزم التركيب، وبعبارة أخرى أنّ موضوع قوّة الفساد غير موضوع فعليّة البقاء وأنه لا يمكن عروضهما لشيء واحد لأنّ محلّ قوّة الفساد، هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوفاً بالفساد. لأنّ الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال. والحاصل أنّ الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد، فلا يكون الباقي موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوّة الفساد، لأنّه إذا قرّر الدليل هكذا، ورد عليه النظر كما أورده صاحب المحاكمات بأنّا لا نسلم أنّ الباقي لو قبل الفساد، لاجتمع معه، فإنّ معنى قبول الشيء العدم أو الفساد ليس أنّ ذلك الشيء يتحقّق ويحلّ فيه الفساد، بل معناه



أنه ينعدم في الخارج، وإذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي، كان العدم الخارجي قائماً به في العقل، وأما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم. وإن كان يمكن دفع هذا النظر بأن الشيء لا يمكن أن يقبل فساد نفسه لأن القابل للشيء يجب أن يكون قابلاً لما هو متعلق القوام به، وفساد نفسه مبين له، فلا يمكن أن يقبله. نعم يمكن أن يكون شيء قابلاً لفساد غيره عنه. وسيأتي تحقيق ذلك كله إن شاء الله تعالى.

وإذا تمسك في الدليل بتينك المقدمتين جميعاً، أي أن قوة الفساد وفعليّة البقاء لأمرين مختلفين وأن قوة الفساد وفعليّة البقاء تستلزمان قوة البقاء أيضاً، وأن قوة البقاء وفعليّته لأمرين مختلفين، فيلزم التركيب، وأن لا يكون موضوعاهما أمراً واحداً كما تمسك الشيخ بهما،

تمّ البيان من غير ورود هذا الإيراد عليه، حتّى يحتاج إلى الجواب عنه بما ذكرنا، وبالجملة فكلامه في الشفاء في ذلك لا غبار عليه.

وأما كلامه في الإشارات في ذلك حيث قال: «ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد، ومقارنة لقوة الثبات»<sup>١</sup>، فكأنه مجمل في ذلك، حيث لم يتعرض لذكر فعليّة الثبات ومغايرة قوة الثبات لها، وقد عرفت أن إتمام الدليل يتوقف عليه، إلا أنه يمكن حمله على ما في الشفاء بأن يقال: معناه: فلن يكون مركباً من ذلك، لأن قوة الفساد مع فعليّة الثبات تستلزمان قوة الثبات، وأن قوة الثبات وفعليّته متغايرتان، وتستلزمان محلّين متغايرين مختلفين والتركيب.

وأما المحقق الطوسي رحمته الله في شرحه للإشارات فكأنه نظر إلى ظاهر كلام الشيخ فقرر دليله، وتمسك فيه بالمقدمة الأولى فقط، أي أن قوة الفساد غير فعليّة البقاء، حيث قال: «كلّ موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد، كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفساداً بالقوة، وفعل البقاء غير قوة الفساد، وإلا لكان كلّ باقٍ ممكن الفساد، وكلّ ممكن الفساد باقياً، فإذن هما لأمرين مختلفين، والأصل لا يمكن أن يكون مشتقلاً على مختلفين - إلى آخره -»<sup>٢</sup>.



وقال أيضاً أخيراً: «وهو أي الأصل غير مركّب من قوّة الفساد ووجود الثبات»<sup>١</sup>. ولم يتعرّض للمقدّمة الثانية التي لها مدخل في إتمام الدليل، أي أنّ ذلك مستلزم لقوّة الثبات، وهي متغايرة مع فعلية الثبات وتستلزمان محلّين مختلفين. ويرد عليه أولاً أنّه شرح غير مطابق لكلام الشيخ، فإنّ الشيخ لم يذكر فعلية الثبات، بل ذكر قوّة الثبات، حيث قال: «فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات»<sup>٢</sup> وأيضاً فإنّ المحقّق الطوسي وإن تعرّض لذكر قوّة الثبات في قوله: «فالفنفس إن كان أصلاً فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات، - حيث إنّ الموجود في بعض النسخ لقوّة الثبات وإن كان الموجود في البعض الآخر لوجود الثبات كما في أوّل كلامه وآخره - إلا أنّه أيضاً لا يكون إشارة إلى المقدّمة الثانية، حيث إنّ المقدّمة الثانية هي المغايرة بين قوّة الثبات وفعليته، لا بين قوّة الفساد وقوّة الثبات، وإن كان مطابقاً لظاهر كلام الشيخ.

وأما ثانياً فلأنّه على هذا التقرير الذي ذكره لشرح كلام الشيخ يرد عليه النظر المذكور آنفاً، ويحتاج إلى الجواب عنه بما ذكرنا أونغوه، وقد أورده صاحب المحاكمات عليه. قال في قول المحقّق الطوسي: «فإذن هما لأمرين مختلفين» بهذه العبارة: «وهاهنا شيان: الأوّل، أنّ قوّة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل، لأنّها لو كانت عين البقاء بالفعل، لكان كلّ باقٍ فاسداً بالقوّة وبالعكس وليس كذلك. الثاني، أنّ قوّة الفساد وفعلية البقاء لأمرين مختلفين أي موضوع قوّة الفساد غير موضوع البقاء حتّى لا يمكن عروضهما لشيء واحد»<sup>٣</sup>. ولم يذكر عليه دليلاً.

### كلام مع صاحب المحاكمات

وربما يستدلّ عليه بأنّ محل قوّة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد. - إلى آخر ما نقلنا في قولنا: وبعبارة أخرى - ثم قال: وفيه نظر، لأنّا لانسلم أنّ الباقي لوقبل الفساد - إلى آخر ما نقلنا من النظر.

٢ - شرح الإشارات ٣: ٢٨٥.

١ - شرح الإشارات ٣: ٢٨٧.

٣ - المحاكمات، راجع هامش شرح الإشارات ٣: ٢٨٦.



وبالجمله فما ذكره هذان العلمان في ذيل كلام الشيخ في الإشارات كأنه مبني على غفلة عن كلامه في الشفاء، وأن توجيه كلامه في الإشارات ينبغي أن يكون مطابقاً لما ذكره في الشفاء، لا بما ذكره المحقق الطوسي وأورد عليه صاحب المحاكمات النظر كما نقلناه وهما (رحمهما الله) أعلم.

ثم إن المحقق الطوسي رحمته الله كما نقلنا كلامه، قرّر دليل الشيخ في الإشارات على هذا المطلب هكذا: هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس ويريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه الأعراض والصور، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باقي في الحالتين فهو أصل بالقياس إليها.

ثم يبيّن مغايرة فعل البقاء لقوة الفساد كما نقلنا عنه.

ثم ادّعى أنّهما لأمرين مختلفين.

ثم قال فالنفس إن كان أصلاً فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات<sup>١</sup> وإن لم يكن أصلاً - أي لم يكن بسيطاً غير حالّ - كان إمّا مركّباً وإمّا حالاً، والثاني باطل لما مرّ والمركّب يكون مركّباً من بسائط غير حالّة، إمّا بعضها كالمادّة من الجسم وإمّا كلّها، وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحالّ موجود في المركّب، وهو غير مركّب من قوّة الفساد ووجود الثبات.

ثم قال في قول الشيخ: «وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها» هكذا: أي إذا ثبت أنّ للنفس إمّا أصل وإمّا ذات أصل، لم تكن هي وما يجري مجراها ممّا لا تركيب فيه، ولا هو بحالّ في غيره ممّا يقبل الفساد، فإنّ البقاء وقوّة الفساد لا يجتمعان في البسيط والأوّل حاصل، فالثاني ليس بحاصل، فإذاً النفس لا يمكن أن تفسد وإمّا قال بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها لأنّ أصل الوجود وبقائه يكونان في ممكنات الوجود مستقادين من عللها - انتهى<sup>٢</sup>.

ثم أورد صاحب المحاكمات على هذا الدليل بناءً على هذا التقرير، وقال في قول المحقق الطوسي: «والنفس إن كان أصلاً - إلى آخره - : لا يخلو إمّا أن يكون النفس بسيطاً غير حالّ فلا يمكن قبوله الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب، وإمّا أن تكون حالاً



أومركباً، لاسبيل إلى الأول لما ثبت أن النفس غير منطبعة في شيء.

لا يقال: الثابت بالادلة السابقة أنها ليست قوة حالة في الجسم، وهذا لا يستلزم أنها لا تكون حالة في شيء أصلاً، لِمَ لا يجوز أن تكون حالة في مفارق؟

لأننا نقول: قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه، ولو كان مركباً فإما من بسائط كلها غير حالة، أو يكون شيء فيها حالاً كالصورة والآخر محلاً كالهويلى. وأياً ما كان يوجد بسيط غير حال، والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد، فلا تكون النفس قابلة للفساد. والاعتراض أنا لانسلم أنه إذا وجد بسيط يلزم أن لا تكون النفس قابلة للفساد، وإِنما يلزم كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك، بل المفروض أنه جزء النفس. وغاية ما في الباب أن جزء النفس لا يقبل الفساد، ولا يلزم منه أن لا تقبل الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر.

لا يقال: نحن نقول من الابتداء النفس لا بد أن تكون بسيطاً غير حال، وإلا لكان حالاً أو مركباً وهما باطلان، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأنه يلزم وجود بسيط غير حال من أجزائه، فيكون قائماً بذاته مجرداً عن جسم وجسماني، عاقلاً لذاته ولغيره، متعلقاً بالبدن، فهو النفس وقد كان جزء النفس؛ هذا خلف.

لأننا نقول: لانسلم أنه يلزم من كونه بسيطاً غير حال، أن يكون قائماً بذاته، لِمَ لا يجوز أن يكون كالهويلى لا يقوم إلا بما يحل فيه، وحينئذ لا يلزم أن يكون نفساً. - انتهى كلامه عليه السلام.<sup>١</sup>

وقد سبقه الإمام الرازي بناءً على ما فهمه من كلام الشيخ في الإراد على هذا الدليل، واعترض عليه اعتراضات، كما نقله المحقق الطوسي عليه السلام.

الأول: أنه لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها، وكان الباقي منها هيولاً وحدها، لما كان الباقي من النفس هو النفس، بل جزءاً منها، وحينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لأنها تابعة لصورتها.

الثاني: أن النفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركبة من جنس وفصل، والجنس والفصل إذا أخذاً بشرط التجرد، كانا مادة وصورة، فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة. وذلك



يؤكد ما ذكرناه.

وقال صاحب المحاكمات في تقرير اعتراضه الأول هكذا: إنَّ عدم قبول النفس الفساد على تقدير أنَّها أصل ظاهر، وأمَّا على تقدير أنَّها ذات أصل أي مركبة من بسائط، لا يكون كلها حالاً حتَّى يتحقَّق منها بسيط غير حال غير ظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد، ومدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال، أعني أن يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حالٍّ ومحلٍّ، فإنَّها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة، يكون كلٌّ منها قائماً بذاته عاقلاً لذاته، فيكون كلٌّ منها نفساً فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعدّدة، وأنَّه محال، فلهذا فرض الإمام تركيبها من حالٍّ ومحلٍّ وأنَّهما مخالفان لهيولى الأجسام وصورته، لأنَّهما جزءا النفس مجردان، وأنَّ الباقي المحلَّ لا الحال، فحينئذ لا يلزم من بقاء المحلِّ بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم.

وأما قوله: «وحينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية»، فقد تمَّ الاعتراض دونه، ولا دخل له في الاعتراض، إلّا أنَّه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب، فإنَّهم لما أثبتوا بقاء النفس، قالوا إنَّها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعتولاتها، موصوفة بالأخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن، ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه، لجواز أن يكون اتِّصاف النفس بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحالِّ، فإن انتفى انتفت. - انتهى كلامه.<sup>١</sup>

وأقول: إنَّ هذه الإيرادات، لو كانت واردة على دليل الشيخ في الإشارات، ربَّما يترأى ورودها على دليله على هذا المطلب في الشفاء أيضاً، إذ مآلهما واحد، والاختلاف إنّما هو في العبارة، وأنَّ ما ذكره في الشفاء بقوله: «وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل وهو الذي نسمّيه النفس، وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر» لا يجدي نفعاً في دفع تلك الإيرادات كلها أوبعضها، إذ مجرد التسمية وادّعاء أن كلامنا في هذا دون ذاك، مع فرض التركيب من جزئين، ليس بنافع في ذلك. وظنّي هذه الإيرادات كلها إنّما نشأت عن الغفلة عن كلام الشيخ في الكتابين مثل ما تقدّم، حيث إنَّه عند إمعان النظر فيما ذكره في الكتابين من الدليل على هذا المطلب، وما بني عليه الدليل، يمكن



توجيهه بحيث لا يرد عليه تلك الأنظار والإيرادات.

أما كلامه في الشفاء، فلأنه ذكر في فصل «أن النفس الإنسانية لا تفسد» بعد ما بين في فصل سابق عليه، أن الأنفس غير مادية، ثم بين في فصل بعده كيفية انتفاع النفس بالحواس في إدراكاتها الجزئية، وأنها عاقلة لمعقولاتها بالذات كما يظهر ذلك على من راجع كلامه<sup>١</sup> ونظر فيه، وأنه حيث أثبت في الفصل المتقدم، أن النفس الإنسانية غير مادية، أثبت أنها غير مركبة من مادة وصورة كالجسم أي تركيياً من جزئين، أحدهما حال في الآخر يسمى صورة، والآخر محل له يسمى مادة أوهيولي، بحيث يكون تشخص الحال بالمحل وتقوم المحل بالحال كما ذكره. فنفي بذلك كون النفس جسماً ذامقداً مركباً من هذين الجزئين، أي جزئين كان كل منهما ذا وضع، بل مركباً مطلقاً من حال ومحل وإن كان المحل والحال كلاهما مفارقين عن المادة غير ذي وضع وكذا المركب منهما حيث إن التركيب من جزئين إذا لم يكن أحدهما حالاً في الآخر، ولا الآخر محلاً له، ولم يكن احتياج لأحدهما إلى الآخر في الوجود والتشخص، لا يكون تركيياً حقيقياً، ولا منشأ لكون الجزئين مع التركيب مركباً وإن كان، كان التركيب من مادة وصورة كالجسم، فلزم أن يكون النفس جسماً ومادية، والمفروض خلافه.

وبالجملة أنه أثبت بذلك كون النفس غير مركبة من مادة وصورة، أو من شيء كالمادة وشيء كالصورة، فما ذكره الإمام فيما نقلنا عنه: «أن النفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركبة من جنس وفصل، والجنس والفصل إذا أخذاً بشرط التجرد، كانا مادة وصورة، فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة» شبهة في هذا المقام، وجوابها ما ذكره المحقق الطوسي: أن ما ذكره مغالطة باشتراك الاسم، فإن المادة والصورة تقعان على ما ذكره، وعلى جزئي الجسم بالتشابه، وإلا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من مادة وصورة. والحاصل أن ما دعوه من انتزاع الجنس والفصل من المادة والصورة الخارجيتين على تقدير تسليمه إنما هو في الأجسام، وأما في غيرها فلا يسلم، كيف وأن الأعراض أيضاً ربما يكون لها جنس وفصل، ولا يكونان منتزعين من المادة والصورة الخارجيتين إذ ليست هي أجساماً، فكيف الجواهر المجردة عن المادة، وكذلك أثبت حيث أثبت إن

١- الشفاء، الطبيعيات، الفصل الرابع في أن الأنفس الإنسانية لا تفسد: ٢٠٢، طبع القاهرة.



النفس غير مادية أنها ليست عرضاً أو صورة حالين في مادة أو جسم ذي مادة، فلزم ممّا ذكره، أن ليست النفس مركبة في ذاتها، ولا بسيطة قائمة في مادة، وكذلك أنه حيث أثبت في الفصل التالي أنها عاقلة لمعقولاتها بالذات من دون توسط آلة في ذلك، أن قيامها إنما هو بالذات كتعقلها لمعقولاتها، إذ العاقل بالذات لا يكون إلا قائماً بالذات من غير دخل أمر آخر في قيامها ووجودها، إذ لو كان لأمر ما مدخل فيه، لما كان كذلك، والمفروض خلافه، وحيث أثبت ذلك، لزم منه أن النفس غير مركبة من جزئين حالّ ومحلّ، إذ المركّب تركيباً كذلك يكون تقوّمه بجزئيه، فلا يكون قائماً بالذات، وكذلك لزم منه أنها غير حالة في شيء، أيّا كان ذلك الشيء جسماً أو غيره، مجرداً أم مادياً إذ الحالّ كذلك لا يكون عاقلاً بالذات، ولا قائماً بذاته، فلزم منه أيضاً أنها ليست عرضاً ولا صورة لشيء ما جسم أو جسمانيّ أو مجرد، وكذلك لزم منه أنها ليست بمحلّ لشيء يكون قيامها بذلك الشيء، إذا المحلّ القائم بمحلّ فيه لا يكون قائماً بذاته كما هو المفروض، فلزم منه أنها ليست هيولى ولا مادة لصورة ما، يكون تقوّمها بتلك الصورة، كالصورة الجسميّة أو النوعيّة بالنسبة إلى الهيولى. وأن الصورة العقلية الحالة في النفس ليست ممّا به تقوّمها أو عقلها لذاتها، إذ لو كان الأمر كذلك، لما كان للنفس قيام بالذات ولا عقل بالذات مع قطع النظر عن حلول تلك الصورة العقلية فيها، والمفروض خلافه، حيث إنها في مبدأ الفطرة أيضاً لها قيام بالذات وتعقل بالذات وأنها قد تزول تلك الصورة العقلية عنها، وهي باقية على حالها من القيام بالذات والتعقل بالذات.

وبالجملة فقيام النفس بالذات من الضروريات، كما اعترف به صاحب المحاكمات أيضاً، ويلزم منه عدم قيامها في وجودها وفي تعقلها بالمحلّ، ولا بالحالّ، والعجب منه أنه اعترف بذلك، وادّعى أنه يمكن أن يكون النفس كالهيولى لا تقوم إلا بما يحلّ فيها، وهل هذا إلا تناقض؟

فلزم ممّا ذكره الشيخ أن النفس مع بساطتها في ذاتها أصل في الوجود والقيام والتعقل، من غير دخل أمر آخر في ذلك، والحاصل أنه لزم ممّا بيّنه في الفصلين المتقدمين، كون النفس شيئاً بسيطاً لا تركيب فيه من حالّ ومحلّ أصلاً، ولا هي ممّا هو قائم بالمركّب، وتعلّق له بالمادة، ولا قيام لها في وجودها وتعقلها إلا بذاتها لا بأمر آخر، هو جزؤها



مطلقاً، أو محلّ لها أحوال فيها، وأنّه لا يقدح في ذلك كونها محلّاً للصور العقلية، سواء عددناها من جملة الصور أو من جملة الأعراض، لأنّها ليست ممّا بها قيام النفس بالذات أو تعقلها بذاتها، لأنّها قد تزول، ومع ذلك يبقى محلّها وهو النفس موجودة بذاتها، عاقلة لذاتها، فلزم من ذلك بساطتها بساطة حقيقية، تنافي كونها مركبة بوجه، وكذا كونها قائمة في المركّب، وكذا لزم منه أصلتها في الوجود والتعقل أصالة مطلقة وإن كانت البساطة أعمّ مطلقاً من الأصالة في الوجود والتعقل، لأنّ كلّ أصل يلزمه أن يكون بسيطاً من غير عكس كلي، إذ قد يكون الشيء بسيطاً ولا يكون أصلاً في ذلك، كبعض الأعراض البسيطة وكالهيولى، فلذلك أثبت الشيخ بساطة النفس أولاً ثم أثبت أصلتها فيهما ثانياً حتّى يخرج من ذلك البسائط التي ليست أصلاً.

ثم إنّه حيث أثبت ما ذكرنا أطلق على النفس، أنّها بسيطة وأنّها أصل وسنخ بمعنى أنّها أصل وسنخ في الوجود والقيام بالذات والتعقل لذاتها لا مدخل لشيء غيرها سوى الفاعل المفيض إيّاها في ذلك، سواء كان ذلك الشيء جزؤها مطلقاً، أو حالاً فيها أو محلّاً لها، وأنّها كما أنّ لها أصالة في ذلك، بالنظر إلى ذاتها كذلك لها أصالة حين فرض التركيب مع غيرها، إذا أخذت على أنّها مركبة مع شيء آخر، لوحظ ذلك الشيء معها في ذلك التركيب، فإنّ أخذ ذلك الشيء معها حين التركيب، لا يقدح في بساطتها وأصلتها بالمعنى المذكور، بل لا يكون ذلك التركيب، إلّا مجرد اجتماع، فإنّ ذات ما هو بسيط حقيقي بحسب ذاته لا ينقلب، إذا أخذ مركباً ومجتمعاً مع غيره إلى كونه مركباً حقيقياً، وكذلك ذات ما هو أصل في الوجود والقيام والتعقل لذاته، إذا أخذ مركباً كذلك لا ينقلب إلى كونه جزءاً للمركّب حالاً أو محلّاً، وبالجملة إلى كونه غير أصل في ذلك، بحيث يحتاج كلّ من جزئيه إلى الآخر، فلا يكون ذلك التركيب المأخوذ إلّا اعتبارياً ومجرد اجتماع، ولا يقدح ذلك في بساطتها الحقيقية الذاتية، ولا في أصلتها المطلقة.

### كلام مع المحقّق الطوسي رحمته الله

وحينئذ فما ذكره المحقّق الطوسي من «أنّ الشيخ يريد بالأصل كلّ بسيط غير حال في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو



باق في الحالتين، فهو أصل بالقياس إليها» راجع إلى ما ذكرنا من معنى الأصل من بعض الجهات، إلا أنه ربما يوهم أن ذلك مجرد اصطلاح، اصطلاح عليه الشيخ وليس كذلك، بل إن ذلك معنى الأصل لغةً وعرفاً، أي ما هو الأصل في الوجود والقيام والتعقل، وإلا أنه لو كان قوله: «من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور - إلى آخره -» نعتاً لقوله: «كل بسيط» كما يشعر به قوله: «فهو أصل بالقياس إليها» يلزم منه أن الأصل ما هو البسيط الغير الحال في شيء، ومن شأن ذلك البسيط أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باقٍ في الحالتين، فيلزم منه أن يكون المحل المتقوم بالحال أيضاً أصلاً في الوجود والقيام والتعقل، وقد عرفت أنه ليس كذلك. ولو كان قوله: «من شأنه - إلى آخره -» نعتاً للشيء يلزم منه أن البسيط لو كان حالاً في شيء كذلك كان أصلاً أيضاً، فيلزم منه أن يكون الأعراض والصور البسيطة الحالة في الهيولى الباقية في الحالتين أصلاً في الوجود والتعقل، وهذا أظهر فساداً من الأول، وإلا أنه عدّه أصلاً بالنسبة إلى الأعراض والصور، وأنه يوهم عدّ الهيولى الأولى أيضاً أصلاً، والظاهر من كلام الشيخ أنه عدّه أصلاً لأصاليته في الوجود والقيام والتعقل، وأن المحلّ مطلقاً خارج عن كونه أصلاً بهذا المعنى، لكنه ﷺ أعلم.

وإذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن الشيخ بعد ما ذكر أن قوة الفساد يستلزم التركيب من مادة وصورة، إما في ذات ذلك الأمر المفروض فاسداً أو فيما يقوم هو به، سرّد الدليل على عدم فساد النفس هكذا: إن كانت النفس بسيطة مطلقة بحيث لا تركيب في ذاتها أصلاً ولا قيام لها في المركّب كما هو الثابت بما تقدّم لم تنقسم هي ولا ما تقوم هي به إلى مادة وصورة، فلم تكن قابلة للفساد وإن أخذت مركبةً فذلك التركيب، إما بأخذها مركبةً في ذاتها فذلك غير ممكن، لمناقاته لبساطتها الذاتية وأصالتها المطلقة، وإما بأخذها مجتمعة مع غيرها وذلك إما بأخذها كالصورة في ذلك المجتمع، وهذا أيضاً غير ممكن، لمناقاته لأصالتها المطلقة، ولعدم قيامها بالمادة، فبقي أخذها كالمادة لذلك المجتمع، مع أن لها مناسبة للمادة من وجه، حيث إن المادة أيضاً شيء بسيط غير قابلة للفساد، وكذا هي أصل في المركّبات، وإن لم تكن أصلاً بالمعنى المذكور المقصود هنا. وحينئذ فلنترك ذلك المركّب المجتمع، لعدم كونه نفساً، لأنّ كلامنا في النفس، وهي جزء من هذا المجتمع،



لا عينه، ولنترك أيضاً الجزء الآخر من هذا المجتمع الذي هو بمنزلة الصورة، لعدم كونها نفساً أيضاً، ولننظر في الجزء الذي هو بمنزلة المادة أي النفس التي هي الأصل والسنخ في هذا المركب المجتمع، ولنتكلم فيها ونقول:

إن تلك المادة التي هي الأصل والسنخ إما أن تؤخذ مركبة هكذا إلى غير النهاية، فننقل الكلام فيها إلى غير النهاية وهذا محال. وإما أن ينقطع الأخذ على سبيل التركيب، فينتهي الكلام إلى ما هو الأصل والسنخ منه، وإن لا يبطل ذلك الأصل، حيث إنه ليس فيه تركيب ولا قيام بالمركب ولا قوة فساد، فأخذ النفس مع غيرها على سبيل التركيب لا يقدر في مطلوبنا، إذ كلامنا في النفس لا في غيرها، وهي الأصل والسنخ من جملة أجزاء هذا المركب ولا في هذا المركب المجتمع من النفس وغيرها، إذ هو ليس نفس النفس حتى يلزم كون ذلك الأصل جزءاً من النفس لا عينها.

فتبين من ذلك أن كل شيء بسيط غير مركب ولا قائم بالمركب كما في الفرض الأول، أو كل شيء هو أصل مركب وسنخه كما في الفرض الثاني، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، إذ ذلك الاجتماع إنما هو بسبب التركيب الحقيقي في ذاته، أو فيما يقوم ذاته به والمفروض خلافه هنا، ولا يلزم منه كون النفس مادة، إذ المادة وإن كانت بسيطة غير قابلة للفساد، وكانت أصلاً في المركب من بعض الوجوه لكنّها ليست أصلاً بالمعنى المذكور إذ قيامها إنما هو بما يحلّ فيها.

ثم إنه ربما أشعر كلامه في التركيب حيث قال: «ولنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته - إلى آخره - إن هذا التركيب إنما هو بأخذ النفس التي اعتبرها مادة، وهي الأصل مع غيرها الذي يكون غير أصل، ويكون كالصورة، ولم يتعرض لأخذها مع أصل آخر، وكأن وجهه أن أخذها كذلك غير ممكن إذا لجزء الآخر الذي هو الأصل أيضاً لا يمكن أن يكون صورة لما عرفت.

وأيضاً يستلزم أن يكون نفس واحدة أكثر من واحدة، ومع ذلك فيستلزم ما هو المقصود وهو عدم فساد ما هو الأصل فيه، غايته أن يكون ذلك الأصل أكثر من واحد، وغير النفس التي نحن بصدد التكلم فيها أيضاً، وهذا الذي ذكرنا وإن كان حمل كلام الشيخ عليه لا يخلو عن تكلف، إلا أنه غاية توجيهه بناءً على أصوله، وبه يندفع جميع الانتظار



التي نقلناها عن الإمام الرازي وصاحب المحاكمات كما يعرف بالتدبر، فتدبر تعرف.  
ثم إن الشيخ في قوله: «وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها هو المركب» - إلى آخر ما نقلنا عنه - تصدى لبيان أن الأجسام وصورها وموادها والأعراض الحالة فيها، أي منها يمكن أن يفسد وأي منها لا يمكن أن يفسد، وأن السبب في إمكانه وعدم إمكانه ماذا؟ وأن أمر النفس ليس كأمر شيء منها.

فقال: وأما الكائنات التي تفسد، كالأجسام العنصرية، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوة أن تفسد أو تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد حتى يلزم قبوله للفساد من هذه الجهة، والحال أن جهة الوحدة مشابهة للبساطة التي تنافي ذلك، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة لكلا الضدين أي بقاء صورها فيها وفسادها عنها، وبسبب تلك المادة التي يلزمها أن يكون محلاً لحال آخر يلزم أن يكون هناك كثرة ملتزمة من محل ومادة، هي قابلة لكلا الضدين، ومن صورة حالة بسببها تكون فعلية ذلك المركب وإن كان العمد في قبول الفساد هو المادة، إذ هي قابلة لفساد الصورة عنها في المركب وبسبب فساد الصورة يلزم فساد المركب أيضاً. فليس في الفاسد المركب من جهة وحدته لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد، بل كان منشأ قبول الفساد فيه جهة تلك الكثرة، وذلك التركيب من صورة ومادة في تلك المادة قوة فساد الصورة التي من شأنها أن تفسد عنها وإن كانت المادة هي الأصل في قبول الفساد، أي فساد الصورة ويتبعه فساد المركب، فأشعر بما ذكره أن النفس حيث لم تكن مركبة من مادة فيها قوة الفساد ولا قائمة بالمركب، كذلك لا تكون قابلة للفساد أصلاً.

ثم قال: «وأما المادة أي مادة الجسم مطلقاً سواء كانت مادة لجسم كائن فاسد، أو لجسم ثابت على الدوام، ففيها احتمالان: أحدهما - وهو المرجوح - أنها تبقى بنفس ذاتها لا بقوة تستعد بها للبقاء، والآخر - وهو الراجح - إنما تبقى بقوة بها تبقى، لكن ليس لها قوة أن تفسد شيئاً آخر غير قوة البقاء، لأن المراد بقولنا: أن في المادة قوة الفساد، أن فيها قوة فساد غيرها كالصورة، كما أن فيها قوة حدوث الصورة لا قوة فساد نفسها، فإن الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لفساد نفسه، ففيها قوة بقاء نفسها خاصة، وعلى التقديرين يلزم أن تكون المادة باقية لبساطتها وعدم تركيبها من مادة وصورة، وإن ذلك وإن كان



يؤكد ما ذكرنا من أن البساطة منشأ لعدم الفساد، لكن ليس أمر النفس كأمر المادة، إذ النفس مع بساطتها أصل وسنخ، وهي ليست كذلك، إذ وجودها وقيامها إنما هو بما يحلّ فيها لا بذاتها كما في النفس.

ثم قال: والبساط التي في المادة فإن قوة فسادها في جوهر المادة لا في جواهرها، يعني أن الأعراض والصور البسيطة الحالة في المادة وإن كان يتوهم فيها أن لا تكون فيها قبول فساد من جهة بساطتها وعدم تركيبها بحسب الذات من مادة وصورة، إلا أن تلك البساطة المستلزمة لعدم قبول الفساد، هي ما تكون منافية للتركيب في الذات، وللقيام بالمركب جميعاً وتلك الأعراض والصور البسيطة ليست كذلك، إذ هي محتاجة إلى الموضوع أو المادة في الوجود أو التشخص قائمة بالمادة أو بالمركب من المادة وحينئذ ففقد فسادها في جوهر مادتها لا في جواهر أنفسها، ولذلك تقبل الفساد، وكذا قوة فسادها ليست من جهة بساطتها في ذاتها، بل من جهة قيامها بالمادة أو بالمركب من المادة.

وبالجملة فليس أمر النفس كأمر تلك الأعراض والصور، إذ النفس مع بساطتها في ذاتها غير قائمة بالمادة ولا بالمركب من المادة وهي أصل في القيام والوجود، وتلك الأعراض والصور ليست كذلك.

ثم قال: والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوة البقاء والبطان، إنما يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة، ويكون في مادته أن يبقى فيه تلك الصور، وقوة أن تفسد هي منه معاً تكملة لما ذكره فيما تقدّم، وبياناً كلياً لوجه إمكان فساد ما يمكن أن يفسد وما لا يمكن أن يفسد، فبين أن كل ما هو مركب من مادة وصورة أو قائم بالمركب منهما، وبالجملة له مادة في ذاته أو في قيامه وفي مادته قوة أن تبقى فيها صورته وقوة أن تفسد، أمكن أن تفسد صورته فيفسد المركب أيضاً، وما ليس كذلك فليس كذلك، فأشعر بأن غير الكائنات الفاسدات من الأجسام كالفلكيّات منها عندهم، إنما لا تفسد لأجل أن ليس في مادتها قوة الفساد، وكذلك صورها ليست من شأنها أن تزول عنها، ولا ينافي ذلك كونها مركبة وغير أصل، لأننا قلنا إن البساطة والأصالة تكونان منشأين لعدم قبول الفساد، ولا يلزم منه أن يكون كل ما هو منشأ لذلك هذين السببين، بل يمكن أن يكون ذلك بسبب آخر غيرهما كما في الأفلاك. وهذا غاية توجيه كلام الشيخ



في الشفاء، وبه تمّ دليله على أنّ الأنفس الإنسانية لا تفسد، واندفع عنه الانتظار الموردة عليه، كما أشرنا إليه والله أعلم بالصواب.

### في توجيه كلامه في الإشارات

وأما توجيه كلامه في الإشارات، فلأنّه ذكر أولاً في بيان الدليل على أن الأنفس الإنسانية لا تفسد بفساد البدن، قوله: «ولمّا كانت النفس الناطقة التي هي موضوع مالمصور العقلية، غير منطبعة في الجسم، بل إنّما هي ذات آلة بالجسم - إلى آخره»<sup>١</sup>. وأشار بلفظة «لمّا» إلى ما أثبتته في النمط الثالث وغيره، فأشار بقوله: «هي موضوع مالمصور العقلية» إلى أنّها مجردة في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادّة. لأنّ موضوع الصور العقلية التي هي مجردة عن المادّة لا يكون إلا مجرداً عنها أيضاً كما هو المستبين عندهم، وسيأتي بيانه، فحيث أشار إلى تجرّدها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادّة، أشار إلى أنّها غير مركّبة من المادّة والصورة كالجسم، وغير قائمة بالمادّة والجسم كالصور والأعراض، كما أنّه أشار بقوله: «غير منطبعة في الجسم» إلى الأخير، وأشار أيضاً بقوله: «بل إنّما هي ذات آلة بالجسم» إلى كيفة ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها العقلية الذاتية إليه، بل إنّ احتياجها إليه إنّما هو في أفعالها وإدراكاتها الجزئية، وأما في أفعالها وإدراكاتها الكلية فلا، بل هي عاقلة بذاتها لمعقولاتها من غير توسّط آلة في ذلك. فأشار بما ذكره إلى بساطتها الذاتية الحقيقية وإلى أصالتها المطلقة في الوجود والقيام والتعلّل كما عرفت وجه ذلك.

ثمّ إنّّه بعد بيان أنّ النفس لا تفسد بفساد البدن، قال: «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات، لأنّها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها، ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال إلاّ ويعرض للقوّة كلال»<sup>٢</sup>. إلى آخر ما ذكره من الأدلّة على ذلك، فبيّن أنّها تعقل بذاتها من غير آلة.

ثمّ قال: «لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ، لكانت دائمة التعلّل



له أوكانت لاتعقله البتة»<sup>١</sup> إلى آخر ما ذكره من الدليل عليه، فبين أيضاً أنها عاقلة لذاتها و كذا هي غير منطبعة في الجسم.

ثم قال تكملة لهذه الإشارات: «فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثاله أن يعقل بذاته.» فأشار بما ذكره إلى كونها عاقلة» بذاتها، وإلى أصلاتها في الوجود والقيام والتعقل، وإلى بساطتها الحقيقة الذاتية اللازمة لأصلاتها أيضاً، فأشار بذلك إلى نفي كونها مركبة من هيولى وصورة، بل إلى نفي كونها مركبة من جزئين حالّ ومحلّ مطلقاً وإن كانا مفارقين، بل إلى نفي كونها مركبة من جزئين مطلقاً وإن لم يكونا حالاً ومحلّاً، وكذلك أشار إلى نفي كونها صورتاً أو عرضاً، بل نفي كونها قائمة بالمحلّ مطلقاً وإن كان المحلّ جوهرًا مفارقاً غير ذي وضع، وكذا أشار إلى نفي كونها مادة أوكالمادة من شيء لكون جميع ذلك غير أصل في الوجود والقيام والتعقل بخلاف النفس. وأيضاً ماسوى المادة من هذه إما مركّب أو قائم بالمركّب بخلاف النفس.

ثم قال: في بيان الدليل على عدم إمكان فساد النفس بسبب من الأسباب، ولأنه أصل وذكره على سبيل الاستبانة ممّا تقدم، وعلى أن هذه القضية مقدّمة ظاهرة لا ينبغي لعاقل إنكارها يعني أنها أصل في الوجود والقيام والتعقل، وإنما اكتفى في الدليل بأصلاتها في ذلك ولم يتعرّض لبساطتها، لأن أصلاتها كذلك تستلزم بساطتها الذاتية الحقيقية المطلقة التي هي العمدّة في عدم إمكان قبول الفساد من غير عكس، كما أشرنا إليه، مع أنه لا يرد على تقدير أصلاتها كونها مادة في المركّب كما عرفته أيضاً.

ثم قرّع على أصلاتها المستلزمة لبساطتها في ذاتها أنها لاتقبل الفساد. وقال: فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات<sup>٢</sup> كما بينا وجه ذلك مطابقاً لما في الشفاء، ثم قال: فإن أخذت لاعلى أنها أصل بل كالمركّب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه. وأشار بقوله: «فإن أخذت لاعلى أنها أصل» أي أخذت لاعلى أنها أصل بهذا المعنى المتقدّم ولاعلى أنها بسيطة بالمعنى المذكور، إلى أن أخذها كذلك، لا يقدح في أصلاتها الذاتية ولا في بساطتها المطلقة، بل إنّما هو بمحض اعتبار اجتماعها مع غيرها في ذلك التركيب كما عرفت، وأشار بقوله: «بل



كالمركب من شيء كالهولي وشيء كالصورة» إلى أن النفس على هذا الأخذ لا تكون مركبة بحسب ذاتها، إذ ذاك غير محتمل، بل تكون كالمركب أي المأخوذ مجتمعاً مع غيرها، بحيث لا يكون ذلك المجتمع مركباً حقيقياً، بل بمحض الاعتبار وملاحظة الاجتماع، وإلى أن هذين الجزئين من هذا المجتمع، لا يحتمل كونهما هولي وصورة، بل كالهولي وكالصورة، حيث إن أحد الجزئين الذي هو النفس يمكن أن تعتبر في هذا الاجتماع الذي هو التركيب كالهولي لمناسبتها للنفس في البساطة وعدم قبول الفساد وفي الأصالة في المركب من بعض الوجوه، وإن لم تكن أصلاً بالمعنى المتقدم المقصود هنا، وإن لم يمكن اعتبارها صورة أو كالصورة، إذ لا مناسبة لها بالنفس من وجه، بل المأخوذ كالصورة ينبغي أن يكون هو الجزء الآخر من المأخوذ كالمركب أي المجتمع كما عرفت بيانه فيما تقدم.

وأشار بقوله: «عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزءيه»، أي من جزئي هذا المجتمع من النفس ومن غيرها إلى أنه إذا أخذت النفس كذلك تركنا المجتمع لعدم كونه نفساً، إذ هو مجتمع من النفس ومن غيرها، وكلامنا في النفس، وتركنا أيضاً الجزء الآخر منه الذي هو بمنزلة الصورة، وليس بأصل مطلقاً وعمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه، أي نحو النفس التي هي الأصل واعتبرناها كالهولي والمادة من هذا المجتمع.

فنقول: إن الجوهر الذي هو بمنزلة المادة وهو الأصل والسنخ، إما أن يؤخذ مركباً هكذا إلى غير النهاية، فننقل الكلام فيه هكذا إلى غير النهاية وهو محال، وإما أن لا يبطل الجوهر الذي هو الأصل والسنخ أي النفس، ولا يكون فيه قوة فساد لبساطته في الذات، ولأصالته في القيام والذات وهو المطلوب، وحينئذ لا يلزم أن يكون النفس مادة أو كالمادة بحسب ذاتها، لأن المادة ومثلها إنما قيامها بما يحلّ فيها، والنفس ليست كذلك، بل إن قيامها إنما هو بذاتها.

ثم قال: «والأعراض وجوداتها في موضوعاتها، فقوة فسادها وحدونها هي في موضوعاتها، فلم يجتمع فيها تركيب»<sup>١</sup> بياناً لوجه إمكان فساد الأعراض ودفعاً للنقض بالأعراض البسيطة، كما ذكره، بل بالصور البسيطة أيضاً كما ألحقها بها المحقق



الطوسي رحمته في شرحه لبيان النقض، وذكر أن كثيراً من الأعراض والصور البسيطة تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهلاً كانت النفس كذلك.

وبيان الدفع أن البساطة الموجبة لعدم إمكان الفساد إنما هي البساطة المطلقة، بحيث لا يكون هناك تركيب من مادة قابلة للفساد أصلاً، لافي ذات ذلك البسيط ولا فيما يقوم هو به كما في النفس، وأما تلك الأعراض والصور فليست كذلك، لأنها قائمة بالمركب من مادة أو بالمادة، وتلك المادة قابلة للفساد أي لفساد تلك الأعراض والصور عنها، فلا بساطة مطلقة هناك، فلهذا كانت ممكنة الفساد، ولا يلزم من ذلك أن يكون هناك تركيب في ذوات تلك الأعراض والصور البسيطة، حتى ينافي بساطتها الذاتية.

ثم قال: «وإذا كان كذلك لم تكن أمثال هذه قابلة للفساد بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها»<sup>١</sup> أي إذا كان الجوهر العاقل مثلاً كذلك أو إذا كان الأمر كذلك أي أن النفس أصل وسنخ في الوجود والقيام بالذات والتعقل بالذات وبسيطة في ذاتها غير قائمة بالمركب من المادة ولا بالمادة التي هي قابلة للفساد وأنها إذا أخذت مركبة مع غيرها لم يؤثر ذلك في صيرورتها مركبة في ذاتها ولا في كونها قائمة بالمركب من المادة ولا بالمادة، بل كانت أصالتها وبساطتها المطلقتان باقيتين لم تزولا، لم تكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها ولم يلزم أيضاً كونها مادة، لأن المادة أيضاً وإن كانت بسيطة غير ممكنة الفساد وأصلاً في المركب من بعض الوجوه لكنها ليست أصلاً بالمعنى المذكور بخلاف النفس كما مرّ بيان ذلك كله. وإنما قال: «بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها»، إشارة إلى أن النفس كما أنها ليس لها سبب لفسادها كذلك لها سبب لبقيتها وهو وجوبها وثباتها بعلمها الباقية التي لا يطرأ عليها الفساد البتة، فيلزم أن تكون هي أيضاً باقية البتة غير فاسدة أصلاً، لأن سبب بقائها موجود والمانع عنه - أي سبب فسادها - منتف، فبأي طريق يطرأ عليها الفساد. وهذا نظير قول الشيخ فيما تقدّم من الدليل على عدم إمكان فساد النفس بفساد البدن، حيث قال: فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا تضرّ جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد<sup>٢</sup> الوجود من الجواهر الباقية.

ثم إنك بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ما ذكرناه وبينناه، ظهر لك توجيه كلام الشيخ بناءً



على أصوله على وجه يتم به مطلوبه ويندفع عنه الإيراد، وكذا انتفاء الاحتمالات التي هي صارت منشأ لإيراد صاحب المحاكمات، والإمام الرازي عليه ما أوردنا عليه كما لا يخفى. نعم ما ذكره الإمام الرازي من الاعتراض الثالث لم يتضح بعدُ بيانُ اندفاعه، وستكلم عليه إن شاء الله تعالى.

ثم إنه ربما يتراءى من الإمام في اعتراضه الثاني أنه حمل قول الشيخ في الدليل: «وإن أخذت لاعلى أنها أصل، بل كالمركب من شيء كالهولي وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه» على أنه إن أخذت لاعلى أنها أصل أخذت مركبة في ذاتها من جزئين كالهولي والصورة، مثل الجسم. إلا أن هذين الجزئين حيث كانا جزئي شيء مفارق عن المادة، أي النفس يكونان مخالفين لهولي الأجسام وصورها، وعمدنا بالكلام نحو هيولاها، فإنها حيث كانت أصلاً - أي بسيطة في ذاتها غير قائمة بمادة - ليس فيها قوة فساد نفسها، فهي باقية غير قابلة لطريان الفساد عليها، وهذا أعني عدم فساد هيولاها كاف فيما نحن بصدده من بيان أن النفس غير فاسدة، حيث إن جزءها الأصل أعني شيئاً كالمادة لها غير فاسد.

وحيث هو حمل كلام الشيخ على ذلك أورد عليه الاعتراض، وقال: إنه على هذا لما كان الباقي من النفس هو النفس، بل جزءاً منها، وهو خلاف المقصود، وحينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية الباقية ببقائها باقية، لأنها تابعة لجزئها الآخر الذي هو صورتها، والمفروض فسادها، لأنها متعلقة بمادتها، ويمكن أن يكون قوة فسادها في مادتها كما في سائر الكائنات الفاسدات وإن لم يكن في تلك المادة قوة فساد نفسها، وعلى هذا فلا تكون النفس باقية ولا كمالاتها الذاتية.

ولا يخفى عليك أنه بما قررنا كلام الشيخ في الاستدلال كان هذا الاحتمال الذي فهمه منه منتفياً، بل كان بعيداً عنه بمراحل، كيف ولو حمل كلام الشيخ على ذلك لكان استدلالاً واهياً لا يرتكبه من له أدنى مسكة فكيف مثل الشيخ؟! وهل هذا إلا مثل أن يقال: إن الجسم العنصري الكائن الفاسد غير فاسد، لأنه مركب من هولي وصورة، وصورته المتعلقة بمادته وإن كانت قابلة للفساد حيث إن في هيولاها قوة فسادها لكن هيولا غير قابلة للفساد من جهة أنها بسيطة غير قائمة بالمادة وليس فيها قوة فساد نفسها، وهذا ممّا



لا يرتكبه عاقل.

فعلم من ذلك أنَّ هذا الاعتراض من الإمام مثل اعتراضه الثاني، بل مثل إيرادات صاحب المحاكمات إنما نشأ من الغفلة عن التدبّر في كلام الشيخ وعن سوء الفهم منه. ثم إنَّ الجواب الذي أجاب به المحقّق الطوسي عن هذا الاعتراض، جواب صواب، وكأنّه أيضاً مبنيّ على بساطة النفس بساطة ذاتيّة مطلقة، وعلى أصالتها في القيام أصالة مطلقة، كما بنينا توجيه كلام الشيخ على ذلك.

وما ذكره أولاً من بيان أنَّ النفس لا يمكن أن يكون لها هيولى مطلقاً وإن كانت مخالفة لهيولى الأجسام، حيث احتمل في ذلك احتمالات وأبطل كلّها، فأثبت بذلك عدم ثبوت هيولى أوكالهيولى لها، غنيّ عن البيان.

وأما ما ذكره أخيراً بقوله: «ثم إنَّ الصورة المقيمة إياها والكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز أن تفسد وتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنَّ التغيّر لا يوجد إلاّ مستنداً إلى جسم متحرّك كما تقرّر في الأصول الحكميّة، فهو كأنّه يحتاج إلى بيان، به يندفع الإيراد غنه، وهو أنّه ادّعى أنّه قد تقرّر في الأصول الحكميّة مثل ما نقلنا عن الشيخ في الشفاء في وجه تغيّر الكائنات الفاسدات من الأجسام، أنّه إذا كان هناك صورة قائمة بمادّة هي بالقوّة قابلة لكلّ الضدين، أي لقبول صورة حادثة فيها وكذا لقبول فساد تلك الصورة عنها فحينئذ يمكن أن تفسد تلك الصورة عنها، وبه يتحقّق فساد ذات تلك الصورة القائمة فسادها بمادّتها حيث فسدت ذاتها في ذاتها وفسدت عن مادّتها، وكذا يتحقّق به فساد ذلك المركّب من تلك الصورة وتلك المادّة، حيث فسد جزؤه، وفساد الجزء مستلزم لفساد الكلّ، أو أنّه إن كان هناك جسم مركّب من مادّة وصورة وكان ذلك الجسم موضوعاً لعرض ما قابلاً لذلك العرض ولضدّه أمكن أن يفسد ذلك العرض عنه بطرؤه ضدّه عليه، وإن لم يستلزم ذلك فساد ذلك الموضوع نفسه، لعدم كون ذلك العرض جزءاً منه ولا مقوّماً له. وكان ما ذكرنا هو معنى قوله: لأنَّ التغيّر لا يوجد إلاّ مستنداً إلى جسم متحرّك، أي إنّ التغيّر أي فساد الصورة أو فساد العرض لا يوجد إلاّ مستنداً إلى جسم مركّب من مادّة و صورة متحرّك، أي متغيّر في صورته عن مادّته مستلزم تغيّره تغيّراً في ذات تلك الصورة نفسها، وكذا في ذلك الجسم المركّب في جزئه، أو متغيّر في ذلك العرض بحيث استلزم



تغيّره تغيّراً في ذلك العرض دون موضوعه أي ذلك الجسم.

ثم ادّعى أننا قد أقمنا الدليل على أنّه لا يمكن أن يكون للنفس هيولى ولا ماهو كالهوى، فحيث انتفت عنه الهوى وكالهوى، انتفى احتمال أن يكون لها صورة أو كالصورة أيضاً، إذ ذلك لا يكون إلا بملاحظة كون هوى أو كالهوى لها. وقد عرفت أنّ ذلك منتف عنها، فإذا لم يكن لها مادّة مطلقاً ولا صورة مطلقاً فكيف يتطرّق إليها وإلى كمالاتها الذاتية فساد، وبعبارة أخرى: إذا لم يكن لصورتها مادّة حاملة لها قابلة لفسادها عنها فكيف يتطرّق إلى صورتها فساد يلحقه فساد كمالاتها الذاتية التابعة لصورتها، وهو المطلوب.

وإذا عرفت ذلك، عرفت أنّ تسليم المحقّق الطوسي كون صورة للنفس، مما شاة مع الإمام في كون شيء هنا يطلق عليه الصورة أو كالصورة، لا أنّه مبنيّ على الواقع أو بحسب اعتقاده، حتّى يرد عليه أنّه مخالف لما بيّنه أولاً من عدم كون هوى أو كالهوى لها، فإنّ الصورة إنّما تكون إذا كان هناك مادّة وتركّب منها ومن صورة، والمفروض خلافه، وعليه ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: «ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يقوم قوّة فساد الصورة المقيمة بمحلّها، ولا نسلم احتياج قوّة الفساد بمادّة جسميّة بل هو أوّل المسألة؟» ثم قال: «لا يقال: المفارق يمتنع أن يفارق المفارق. لأنّا نقول: إذا جاز أن يحدث في المفارق فلم لا يجوز أن ينعدم». هذا كلامه وبيان عدم الوجود ظاهر، وكان هذا الإسراد أيضاً مبنيّ على الففلة عن كلام المحقّق الطوسي رحمته الله.

وحيث عرفت ما ذكرنا...<sup>١</sup> أيضاً وأنّه مبنيّ على بساطة النفس وأصالتها في القيام، كما ذكرنا، أمّا بساطتها، فلا نفي عنها التركيب مطلقاً، وأمّا أصالتها، فحيث ادّعى كونها عاقلة بذاتها ومستغنية في وجودها عن البدن، وكلّ ذلك ظاهر على من تدبّر في كلامه، إلّا أنّه كان ينبغي له أن يوجّه كلام الشيخ أولاً بحيث لا يتطرّق إليه الاحتمالات التي هي منشأ للإيراد عليه كما فعلنا وهو رحمته الله لم يفعله، لكنّه رحمته الله أعلم.

وإنّما تعرّضنا نحن لتصحيح ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليلين، مع كون بعض ما ذكره فيها مبنيّاً على مقدّمة مقرّرة عند الحكماء غير تامّة عندنا، وهي أنّ كلّ حادث



مسبوق بمادة، لأجل أنه ربما كان مؤيداً للدلائل الأخر على بقاء النفس بعد خراب البدن، التي ليست مبنية على هذا الأصل كما عرفت. وكذا لأجل تحقيق ما ذكره الشيخ وتصحيحه بناءً على ذلك الأصل بقدر الإمكان، حيث كان مزلة للأقدام.



## في ذكر شبهة مشهورة موردة على أدلة بقاء النفس بعد فساد البدن

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، واندفع الإيرادات الموردة على كلام الشيخ في الكتابين في الدليلين، - أي الدليل على عدم فساد النفس بفساد البدن والدليل على عدم فساده مطلقاً - وبقي اعتراض الثالث الذي ذكره الإمام هنا - أي على الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ على عدم فساد النفس مطلقاً - فلنتكلم في تحرير ذلك الاعتراض، وفي بيان دفعه، حيث إن ذلك الاعتراض إعتراض قويّ أوردوه على كلا الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في الكتابين وقد أشرنا فيما سبق أنّه يرد ظاهراً على بعض من الدلائل الآخر غيرهما أيضاً وقد عرفت أنّ صاحب المحاكمات - كما نقلنا كلامه - أورد على الدليل الأوّل الذي ذكره الشيخ في الإشارات، أي الدليل على بقاء النفس وعدم إمكان فساده بفساد البدن، وأنّ الإمام الرازي - كما نقلنا كلامه - أورد على دليله الثاني، ذكره فيه، أي الدليل على بقائها وعدم إمكان فساده مطلقاً، وتعلم أيضاً أنّه لو كان وارداً على دليلي الشيخ في الإشارات، لكان وارداً على دليليه في الشفاء أيضاً، إذ مآل ما في الكتابين واحد والاختلاف إنّما هو في العبارة، وقد عرفت أيضاً ممّا نقله صدر الأفاضل من كلام المحقق الطوسي رحمته الله في رسالته إلى بعض معاصريه، أنّه أورد هذا الاعتراض في هذا المقام مطلقاً، بحيث يمكن أن يورد على كلّ من الدليلين في الكتابين، وسأل الجواب عنه، إلّا أنّ الإمام الرازي في اعتراضه حيث قال: إنّ الحدوث والفساد متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما وإلى محلّ لذلك الإمكان، أو في استغنائهما عن ذلك، وأنّه إن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن إمكان الفساد أيضاً عنه مع وقوع الفساد، وإن افتقر إمكان الحدوث إلى محلّ، هو البدن، فليكن البدن أيضاً



محلاً لإمكان الفساد، وبالجمله يجوز أن يكون البدن، شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط، إن أراد بالشرط الأمر الذي له مدخل في الجمله في حدوث النفس، وإن كان على سبيل العلّة القابليّة، فيكون هو قد رام إيراد الاعتراض على كلام الشيخ من وجه واحد، وهو احتمال أن يكون البدن علّة قابليّة ومحلاً لإمكان حدوث النفس وفسادها، وحينئذ يكون قوله: وبالجمله - إلى آخره - من تنمة السابق، أمّا لو أراد بالشرط معناه الاصطلاحي الذي هو أمر وجودي خارج عن حقيقة المشروط، ويتوقّف وجود مشروطه عليه ويتنفى بانتفائه، فكأنه رام إيراد الاعتراض على كلام الشيخ من وجهين:

الوجه الأوّل من جهة تجويز كون البدن محلاً لإمكان فساد النفس أي علّة قابليّة له وكأنّه إيراد على قول الشيخ في الدليل الثاني: «والأعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوّة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع هناك تركيب».

وتعريضه: أنّه كما جاز أن يكون قوّة حدوث الأعراض البسيطة وقوّة فسادها في موضوعاتها فتحدث هي فيها وتفسد هي عنها من غير لزوم تركيب في ذاتها، فلم لا يجوز أن يكون قوّة حدوث النفس التي هي بسيطة في ذاتها، وكذا قوّة فسادها في البدن الذي هي متعلّقة به، فإنّ البدن وإن لم يكن موضوعاً لها لكونها مجردة عن المادّة في ذاتها، لكنّه ممّا يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوثها وفسادها أي علّة قابليّة لذلك، كالموضوع بالنسبة إلى الأعراض.

وبيان ذلك أنّه لا يخفى أنّ المذهب الحقّ كما تقرّر في موضعه، وكذا مذهب الشيخ كما يظهر لمن نظر في كلامه في الكتابين، هو القول بحدوث النفس بحدوث البدن، ولاسترة في أنّ فسادها لو فرض يكون حادثاً أيضاً، فحدوثها وفسادها كلاهما حادثان بعد ما لم يكونا، فحينئذ نقول: إمّا أن يكون كلّ حادث مطلق سواء كان مجرداً أو مادّياً، محتاجاً إلى إمكان يسبقه وإلى محلّ لذلك الإمكان، كما هو المقرّر عند الحكماء، وإمّا أن لا يكون كذلك.

وعلى الأوّل فحدوث النفس وفسادها متساويان في احتياجهما إلى ذلك الإمكان، وإلى ذلك المحلّ الحامل له، فكما جاز أن يكون محلّ إمكان حدوثها هو البدن، حيث إنّها



حدثت بعدوئه ولذلك جعل الشيخ وغيره البدن علّة بالعرض للنفس، فكذلك يجوز أن يكون محلّ إمكان فسادها أيضاً، هو البدن، فتفسد هي بفساده. والقول بأنّه محلّ لإمكان حدوثها دون فسادها ممّا لا وجه له، لأنّه إن كان مبنياً على أنّها لا تفسد البتّة وإن كان هناك حامل لإمكان الفساد فهو أوّل المسألة، وإن كان مبنياً على أنّ إمكان الفساد مطلقاً لا يستدعي محلاً له، فهو مخالف لما هو المقرّر عندهم، من أنّ كلّ حادث يستدعي ذلك، مع أنّه يستلزم المطلوب، وهو ثبوت الفساد لها من غير أن يكون هناك حامل لإمكانه، وإن كان مبنياً على أنّ النفس لكونها مجرّدة عن المادّة لا يستدعي إمكان فسادها محلاً لذلك، فهو جار في إمكان حدوثها أيضاً، وقد ثبت عندهم أنّه يستدعي محلاً، وهو البدن، مع أنّه يستلزم المطلوب وهو ثبوت الفساد لها. وإن كان مبنياً على أنّ محلّ إمكان فسادها هو شيء غير البدن، فهو مع كونه مخالفاً لما تقرّر عندهم من أنّ محلّ إمكان الفساد يجب أن يكون هو بعينه محلّ إمكان الحدوث، يستلزم المطلوب، وهو ثبوت محلّ لإمكان فسادها، وإن كان غير البدن.

وبالجملة كلّ ما يمكن أن يقال في ذلك فهو باطل.

وعلى الثاني أي أن لا يحتاج الحادث مطلقاً أو حدوث النفس وفسادها إلى محلّ كذلك فهما متساويان في ذلك، فكما يجوز أن تحدث النفس من غير احتياج إلى محلّ، كذلك يجوز أن تفسد أيضاً مع الاستغناء عن محلّ كذلك، وهو المطلوب.

وبهذا الطريق الذي سلك الإمام في اعتراضه أولاً كما حرّراه سلك المحقّق الطوسي في رسالته إلى بعض معاصريه في بيان الاعتراض على هذا المقام كما نقلنا كلامه، وفي احتمال كون البدن محلاً لإمكان فساد النفس، إلّا أنّه فصلّ تفصيلاً أتمّ، به يكون الاعتراض أقوى، حيث قال: «ما بال القائلين بأنّ ما لاحامل لإمكان وجوده وعدمه فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، وحكموا بوجود النفس الإنسانيّة وامتنعوا عن تجويز فنائها، فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن، فهلاً جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً، وإن جعلوها لأجل تجرّدها عمّا تحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم، كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلاً جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل. وكيف ساغ لهم أن يجعلوا جسماً مادّياً حاملاً



لإمكان جوهر مفارق مباين الذات لآتاء، فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً للصورة نوعية لذلك الجسم، ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاً جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم. وبالجمله ما للفرق بين الأمرين مع تساوي النسبتين. - انتهى كلامه. الوجه الثاني - وهو يظهر من الإمام في آخر كلامه في ذلك الاعتراض لو أراد بالشرط معناه الاصطلاحي، حيث قال: وبالجمله يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط - ، أنه يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس. وكأنه على هذا لإيراد على قول الشيخ، وإذا كان كذلك، لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعقلها وثباتها بها.

وتحريه أن تلك العلل التي بها وجود النفس وثباتها لا تخلو عن أن تكون علّة تامة لها أو غير تامة، وعلى الأول فإما أن تكون قديمة كما هو مذهبهم، فيلزم حينئذ قدم النفس أيضاً وهو باطل، لكونها حادثة بحدوث البدن، كما هو مذهب الشيخ أيضاً، وإما أن تكون حادثة قبل البدن، فهو مع أنه ليس مذهباً لهم، يلزم على تقديره حدوث النفس قبل البدن، وهو أيضاً خلاف المفروض وإما أن تكون حادثة حين حدوث البدن، فهو أيضاً مع كونه خلاف مذهبهم، يستلزم أن تكون تلك العلل كافية في وجود النفس فلم يكن للبدن مدخل أصلاً في وجودها، ولو بالعرض، وهو أيضاً خلاف ما ذهبوا إليه، وعلى الثاني أي أن تكون تلك العلل علّة غير تامة، فتمايمتها تحتاج إلى شرط أو إلى جزء أخير لتلك العلّة فسواء فرض قدمها أو حدوثها قبل البدن أو معه، جاز أن يكون البدن شرطاً في تمامية تلك العلّة وفي حدوث النفس، بل أن الظاهر أن حدوث البدن شرط لحدوثها أي لحدوث النفس، وإلا لما كانت حادثة بحدوثه، وإذا كان البدن شرطاً لحدوثها يلزم فساد النفس بفساده، لأن المشروط ينعدم بانعدام شرطه وهو المطلوب، وهذا الوجه من الاعتراض كأنه مبني على التنزل وتسليم أن النفس لكونها مجردة عن المادة، لا يكون لها محلّ لإمكان حدوثها وفسادها، وحاصله أننا سلّمنا أنها لأجل تجرّدها في ذاتها عن المادة وكونها غير متعلّقة القوام بها لا يمكن أن يكون البدن ولا شيء آخر من مادة أو موضوع محلّاً لإمكان حدوثها أو فسادها، لكن لا مانع من أن يكون البدن شرطاً لحدوثها [و] وجودها حيث إن المفروض أنها حادثة بحدوثه، وإذا جاز أن يكون شرطاً لها والعال أن



المشروط ينعدم بانعدام الشرط، جاز أن تفسد النفس بفساد البدن.

وبهذه الطريق سلك صاحب المحاكمات في إيرادته على الدليل الأول الذي ذكره الشيخ، وهو إيراد على قول الشيخ هنالك: «فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا يضّر جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد<sup>١</sup> الوجود من الجواهر الباقية.» إلا أنه فصل تفصيلاً آخر في الاعتراض، يحتاج إلى توضيح.

قال: وفيه نظر، لأن الجواهر العقليّ الموجد للنفس إن كان علّة تامّة لها، لزم قدمها لقدمه أي لقدمه عندهم، وإن كان علّة فاعليّة وتوقّف وجودها على حدوث البدن، أي كما هو المذهب الحقّ ومذهب الشيخ من أن النفس حادثة بحدوث البدن، والحال أن ليس ذلك إلا لتوقّف وجودها على حدوث البدن، فلم لم يتوقّف بقاؤها على بقائه، أي والحال أن البقاء ليس إلا الوجود الأول المستمرّ. وعلى تقدير أن يكون البقاء معنّياً آخر غير الوجود الأول فلا يخفى أنه أيضاً نحو من الوجود، وإذا جاز توقّف وجودها على حدوثه، فلم لا يجوز توقّف بقائها على بقائه، بحيث ينتفي الأول بانتفاء الثاني، فالنفس إن كانت مجردة إلا أنها متعلّقة بالبدن، فجاز أن يكون تعلّقها شرطاً لبقائها فإذا انتفى انعدمت، أي فالنفس وإن كانت مجردة عن المادّة في ذاتها لا تستدعي محلاً لإمكان حدوثها إلا أنها متعلّقة بالبدن وحادثة بحدوثه، فجاز أن يكون حدوث البدن، ثم تعلق النفس به شرطاً لبقائها كما كان ذلك شرطاً لحدوثها، فإذا انتفى ذلك الشرط الذي هو شرط لحدوثها ولبقائها انعدمت النفس، وفسدت، حيث إن المشروط ينعدم بانعدام شرطه.

والحاصل أن البدن ما كان موجوداً وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس أي كما هو المذهب الحقّ من أن النفس حادثة بحدوثه، ثم ينعدم البدن فلا يخلو إما أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أي بطريق الشرطيّة أو نحوها أولاً، فإن لم يكن له دخل في وجود النفس أصلاً فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن، أي لم يوجد قبله وجوداً قديماً كما هو مقتضى قدم علّتها الموجودة عندهم أو وجوداً حادثاً قبله، لو فرضنا علّتها حادثة قبله، وإن كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها، أي والحال أن مدخليّة شيء في وجود شيء، يستلزم مدخليّته في بقائه أيضاً حتّى إذا



انعدم، - أي البدن - انعدمت - أي النفس - وفيه المطلوب.

وهذا الذي ذكرنا إنما هو تحرير وجوه تلك الشبهة الموردة على كلام الشيخ في الإشارات، ويعلم منه كيفية تحريرها وإيرادها على كلامه في الشفاء. وتلخيص الكل، أنَّ القول ببقاء النفس بعد خراب البدن، ينافي القول بحدوثها بحدوثه كما ذكرنا.

### في تحرير الجواب عن الشبهة

وأما بيان الجواب عن تلك الشبهة فيستدعي تمهيد مقدّمة، هي أن قد استبان لك ممّا حقّقه الشيخ في الشفاء على ما نقلنا كلامه سابقاً أنَّ تغيّر الكائنات الفاسدات، إنّما يتحقّق إذا كان هناك تركّب من مادة وصورة يكون بتلك الصورة كون ذلك المركّب بالفعل، وبتلك المادّة كونه بالقوّة، وكونه قابلاً للضدّين المتواردين عليه، وبالجمله أن يكون هناك محلّ قابل لكلّ الضدّين اللذين هما متعلّق القوام به، كالمادّة بالنسبة إلى صورة وضدّها وكالموضوع بالنسبة إلى عرض وضدّه وأن يكون في ذلك المحلّ قوة قبول صورة أو عرض فيحدث ذلك المقبول في ذلك المحلّ القابل، وأن يكون فيه قوّة قبول فساده عنه، فيفسد هو عنه إلّا أنَّ ذلك الكائن الفاسد إن كان صورة هي جزء من المركّب منها ومن المادّة، وبها قوام مادّتها كما في الجسم، كان كون تلك الصورة سبباً لكون المركّب وكذا فسادها سبباً لفساده، لفساد المركّب بفساد جزئه، وإن لم يكن صورة كذلك، بل عرضاً بالنسبة إلى موضوعه، لم يكن كونه سبباً لكونه، ولا فساد سبباً لفساده، فيظهر لك أنّه يشترط في الكون والفساد أن يكون هناك أمور:

منها أن يكون هناك محلّ قابل لكون الكائن فيه ولفساده عنه، مادّة كان ذلك المحلّ اوموضوعاً، إذ لولم يكن هناك محلّ كذلك فلا قبول فلا كون ولا فساد.

ومنها أن يكون ذلك المحلّ واحداً بالذات وكذا بالاعتبار باقياً في الحالين أي أن يكون ذلك المحلّ بعينه من جهة كونه قابلاً لكون أمر فيه محلاً لفساده عنه، وكان باقياً بعينه في الحالين، إذ لولم يكن واحداً بالذات وكذا بتلك الجهة، لكان يجوز أن يكون محلّ قابل لكون أمر فيه ومحلّ آخر مغاير للأوّل بالذات أو بالاعتبار، أي لامن جهة كونه محلاً لكون ذلك الكائن فيه محلاً لفساد ذلك الكائن عنه، وهذا ممتنع، إذ المفروض أنَّ هناك



كون شيء وفساد ذلك الشيء بعينه، وهذا إنَّما يكون إذا كان المحلّ واحداً بعينه من جهة واحدة، بتلك الجهة يكون المحلّ قابلاً لكلالضدين حتى يكون الحالّ الكائن الفاسد واحداً، حيث إنَّ تشخّص ذلك الشيء الكائن الفاسد إنَّما يكون بمحلّه من مادّته أو موضوعه، وإذا تغاير المحلّان ذاتاً أو من بعض الجهات التي بها يختلف كون المحلّ قابلاً للضدين، فلا يكون الفاسد هو بعينه ذلك الكائن، بل أمر آخر حالّ في محلّ آخر غير محلّ الأوّل ذاتاً أو من تلك الجهة؛ هذا خلف وكذلك لو لم يكن ذلك المحلّ باقياً بعينه في الحالين، لجاز أن يكون محلاً قابلاً لكون أمر فيه وكان باقياً في تلك الحال وقابلاً أيضاً لفساد ذلك الأمر بعينه عنه، ولم يكن في تلك الحال باقياً بل فاسداً، وهذا أيضاً ممتنع، لأنّ المفروض أنّ ذلك المحلّ قابل لفساده عنه، وفساد شيء عن شيء فرع بقاء الشيء الثاني بعينه، حتّى يتصوّر فساد الشيء الأوّل عنه.

نعم يمكن أن يكون محلّ واحد مع صورة أو هيئة مخصوصة مستعداً لكون شيء فيه بإعداد تلك الصورة أو الهيئة، بأن تكون تلك الصورة أو الهيئة علّة معدة له، ولجعله مستعداً لذلك الشيء فيكون ذلك المحلّ بذلك الاستعداد محلاً قابلاً لكون ذلك الشيء، فيحدث هو فيه، وينعدم تلك الصورة أو الهيئة التي هي العلّة المعدّة، فيحدث فيه صورة أخرى غير الأولى، ويكون ذلك المحلّ باقياً بعينه فيستعدّ بإعداد صورة أخرى فيه أو هيئة غير الأولى، لفساد ذلك الشيء عنه، فيفسد ذلك الشيء عنه ويفسد عنه تلك العلّة المعدّة أيضاً ويكون ذلك المحلّ باقياً بعينه حينئذ أيضاً. إذ لا دخل لتلك العلّة المعدّة لاختلاف المحلّ، لا ذاتاً ولا من الجهة التي بها يكون المحلّ قابلاً للضدين، أمّا عدم الاختلاف ذاتاً فظاهر، وأمّا عدم الاختلاف بتلك الجهة، فلأنّ العلّة المعدّة وإن كان لها دخل في استعداد المحلّ أي لزيادة استعداده وتماييّة قابليّته لكن ليس لها دخل في أصل الاستعداد وأصل القبول، بل ذلك مستند إلى ذات المحلّ بذاته، فتدبرّ.

ومنها أن يكون الأمر الكائن الفاسد مع كونه غير ذلك المحلّ متعلّق القوام بذلك المحلّ، إذ لو كان مبائن القوام عنه لم يجز أن يكون كونه فيه، كيف ولو جاز ذلك، لجاز أن يحصل كون شيء من الأشياء المبائنة للحجر مثلاً كالنفس مثلاً في الحجر، ولجاز أن يكون كون من هو في المشرق مثلاً في من هو في المغرب، وإذا لم يجز كون شيء مبائن في



شيء مبائن له لم يجز فسادُه عنه، إذ جواز فساده عنه فرع جواز كونه فيه، وحيث امتنع الأول امتنع الثاني.

ومن هذه الجهة أيضاً لم يجز أن يكون شيء من الأشياء محلاً لكون نفسه فيه ولا محلاً لفساده عنه. أمّا الأول فلكون الكائن على هذا التقدير عين ذلك المحلّ، والحال أنّه يجب أن يكون غيره، وأمّا الثاني، فلكون فساد نفسه مبائناً له والشيء لا يجوز أن يكون محلاً لما هو مبائن القوام عنه، وجميع ما ذكرناه ظاهر عند التأمل الصادق. وإذا تمهّدت هذه المقدّمة فنقول:

### شروع في تحرير الجواب

لا يخفى عليك أنّ النفس الإنسانية بالنسبة إلى بدنها ذات جهتين، أي أنّها من حيث ذاتها وحقيقتها جوهر مفارق مجرد عن المادّة مبائن القوام بالذات للبدن، ومن جهة تصرّفها في البدن وحفظها لمزاجه وكونها مبدءاً قريباً لصورة نوعية للبدن ونحو ذلك، لها علاقة بالبدن ومقارنة له ونوع مناسبة وارتباط معه.

ولا يخفى أيضاً أنّ البدن ولا شيئاً من أجزائه ومراتبه، لا يمكن أن يكون حاملاً لإمكان حدوث النفس وفسادها من الجهة الأولى، ولا ممّا له مدخل في وجودها بوجه من وجوه العلّية، لأنّها من تلك الجهة مباينة الذات والقوام للبدن وأجزائه ومراتبه، والحال أنّ الكائن الفاسد يجب أن يكون متعلّق القوام بمحلّه، وكذا يجب أن يكون المعلول ممّا لا يباين علّته. فبقي أن يكون البدن حاملاً لإمكان حدوثها وفسادها من الجهة الثانية أي محلاً لإمكان تعلّق النفس به وفساد ذلك التعلّق عنه. وهذا أيضاً ممّا لا يجوز، لأنّ كلّ مرتبة تفرض من مراتب البدن مع مزاج خاصّ بها أوصورة نوعية خاصّة بها أو شخصيّة، إذا اعتبرت تلك المرتبة بمادّتها وصورتها ومزاجها جميعاً كمرتبة النطفة أو العلقة أو المضغة أو العظام واللحم، مع موادّها وصورها وأمزجتها، لا يمكن أن تكون حاملة لإمكان حدوث النفس، ولا لإمكان فساده وبيان ذلك أنّ محل إمكان الحدوث والفساد كما مرّ بيانه يجب أن يكون باقياً بعينه في الحالين، أي في حال الحدوث والفساد، وكذا في حالات بقاء ذلك الحادث. وهذه المراتب البدنيّة إذا اعتبرت بموادّها وصورها محلاً



لإمكان فسادها ليست كذلك، فإنها كما هو المعلوم بالبدئية متغيرة غير باقية بعينها، وبذلك المزاج الخاص والتركيب الخاص والصورة المخصوصة التي هي بتلك الجهات جميعاً لإبمادتها وحدها، يمكن أن تعتبر بدنًا للنفس.

وليس الأمر كما ظنّه صدر الأفاضل فيما نقلنا عنه في جواب هذا السؤال: «إنّ كلّ مرتبة سابقة من تلك المراتب باقية مع المرتبة اللاحقة، وإنّ هذه المراتب، استكمالاً مترادفة وليست إلاّ ضرباً من الاشتداد، لأنّ تحدث صورة تفسد، ثمّ تحدث صورة أخرى مبينة للأولى»، لكون مادّعه من عدم الكون والفساد مخالفاً للبدئية. وأيضاً فإنّ عدم المبينة وإن كان مسلماً، لكن عدم المغايرة وعدم الاختلاف غير مسلم، بل الاختلاف والمغايرة ممّا لا يمكن إنكاره، وفيه المطلوب.

ويدلّ عليه قوله تعالى: «يخلقكم في بطون أمّهاتكم خلقاً من بعد خلق»<sup>١</sup>.

وعلى هذا فيكون ما هو المفروض محلاً لذلك في كلّ مرتبة لاحقة، غير ما هو في المرتبة السابقة، إمّا بالذات أو بتلك الجهة السابقة، وقد ثبت عندهم أنّ النفس في أولى تلك المراتب أي المرتبة المنويّة، تكون فائضة عن المبدأ الفياض، متعلّقة بتلك المرتبة البدئية، باقية بعدها بعينها إلى آخر تلك المراتب، وإلى ما بعدها إلى أوّل حلول الأجل وانقطاع علاقتها عن البدن، وأنّها في جميع تلك المراتب متعلّقة بالبدن باقية بعينها، واحدة بالذات، مختلفة بحسب الأفعال وباعتبار مراتب الكمالات، لأنّها تفسد وتحدث أخرى، ولا أنّها تبقى وتحدث أخرى مجتمعة معها، كما مرّت الإشارة إليه وسيأتي تحقيقه. وحينئذ فالنفس وكذا تعلّقها بالبدن باقيا في تلك المراتب، وتلك المراتب متغيرة غير باقية بعينها، فكيف يمكن أن تكون تلك المراتب مع تغييرها حاملة لإمكان تعلّق النفس بها، مع أنّه يجب أن يكون حامل إمكان كائن باقياً في الحالين. ولو سلّم بقاء تلك المراتب بموادّها وصورها حتّى يمكن أن يفرض كونها حاملة لإمكان تعلّقها وبقاء التعلّق، فكيف يمكن أن يكون مرتبة من المراتب البدئية مع موادّها وصورها حاملة لإمكان فساد النفس عنها، مع أنّه يجب أن يكون حامل إمكان الفساد هو بعينه حاملاً لإمكان الحدوث، وباقياً في حالة الفساد، كما مرّ وجهه، والحال أنّا نجزم أنّ تلك المرتبة



المفروض كونها حاملة لإمكان فسادها، تفسد بصورتها وهيئتها ومزاجها البتة، ثم يتبعه زوال علاقة النفس عن البدن، فكيف تكون تلك المرتبة حاملة لإمكان فسادها وزوال علاقتها عنها، فإنّ فساد شيء عن شيء يستلزم بقاء الشيء الثاني حين زوال الشيء الأول. والمفروض هنا خلافه.

نعم لو فرضنا أن يكون مرتبة من مراتب البدنية بمادتها وبصورة خاصة، أو هيئة خاصة حاملة لإمكان حدوث النفس وتعلّقها بها، كالمرتبة الأخلاطية بحيث يكون المحلّ القابل المستعدّ لذلك الحدوث والتعلّق، هو نفس تلك المادة، ويكون تلك الصورة أو الهيئة الأخلاطية علّة معدّة لها، فيحدث حينئذ النفس متعلّقة بها وينعدم تلك الصورة أو الهيئة لكونها علّة معدّة يجب أوجوز زوالها فيحدث فيها صورة أخرى أو هيئة غير الأولى وفرضنا أنّ تلك المادة باقية بعينها إمّا مع تلك الصورة أو الهيئة الثانية أو مع الصور أو الهيئات المتواردة المتعاقبة المعتورة عليها كما هو المعلوم فيما نحن فيه، وفرضنا بقاء تعلّق النفس بتلك المادة في جميع تلك المراتب المتجدّدة المتغيرة، حتى إذا انتهى إلى المرتبة الأخيرة تكون تلك المادة الباقية مع هيئة أو صورة أخرى غير الأولى مستعدة بإعداد تلك الهيئة أو الصورة أن تكون حاملة لإمكان فساد النفس وفساد تعلّقها عنها، فيحدث الفساد ويزول أيضاً تلك الهيئة أو الصورة التي هي العلّة المعدّة لذلك، مع كون تلك المادة باقية في حالتها الكون والفساد.

لجاز أن يكون البدن بمادته علّة قابلية مستعدة لحدوث النفس متعلّقة به، وفسادها وفساد التعلّق عنه، وأن يكون بصورة خاصة علّة معدّة لحدوث ذلك، وبصورة أخرى علّة معدّة لفسادها، وكان ذلك هو منظور من قال: إنه يجوز أن يكون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس وإمكان فسادها، إلّا أنّ هذا لا يضرّنا، فإنّه على هذا أيضاً لا يمكن أن يكون البدن محلاً لوجود ذات النفس ولا لفسادها، بل لحدوث تعلّقها به ولفساد ذلك التعلّق عنه، أي أن يكون محلاً لاستعداد تعلّقها به وتصرفها فيه في جميع مراتبها، وحيث توقّف تعلّق النفس به - حيث فرض كونها حادثة بحدوثه على ما يقتضيه الدليل كما سيأتي، لا قديمة ولا حادثة قبل البدن - على وجود النفس في نفسها، كان هذا الاستعداد منسوباً أولاً وبالذات إلى تعلّقها به أي وجودها متعلّقة به، وثانياً وبالعرض إلى وجودها



في نفسها، فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة بالبدن، ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أولاً وبالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لكونها مباينة الذات والقوام للبدن.

ومن هذه الجهة أيضاً جاز أن يكون البدن محلاً لاستعداد عدم النفس عنه، أي لفساد علاقتها عنه، وانقطاع تصرفها عنه، لكن لما لم يتوقف زوال علاقتها عنه على عدمها في نفسها، لم يكن هذا الاستعداد منسوباً إلى عدمها في نفسها، لا بالذات، ولا بالعرض، فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها أصلاً، بل لابد من استعداد آخر، وقد تبين امتناع قيامه بالبدن. وبالجمله قيام إمكان حدوث علاقة النفس بالبدن، يكفي لإمكان حدوث النفس في نفسها، ويستلزم الحدوث الأول الحدوث الثاني. وأما قيام إمكان فساد علاقتها عن البدن بالبدن، فلا يكفي لإمكان فسادها في نفسها، ولا يستلزم أيضاً فساد علاقتها عنه، فسادها في نفسه.

وبهذا التقرير ظهر أن البدن لا يمكن أن يكون محلاً لإمكان فساد النفس في نفسها، وظهر أيضاً معنى ما تقرر عندهم أن البدن علة بالعرض للنفس، لأن مادته وإن فرض كونها علة قابلية لها، لكن هذه العلية القابلية منسوبة أولاً وبالذات إلى قابليته لتعلقها به، وثانياً وبالعرض إلى وجودها في نفسها، وصورته الخاصة المعدة لتلك المادة لذلك علة معدة لوجود النفس، والعلة المعدة مطلقاً علة بالعرض، فكيف إذا نسبت إلى تعلق النفس بالبدن أولاً وإلى وجودها في نفسها ثانياً.

وحيث عرفت حال احتمال كون البدن حاملاً لإمكان حدوث النفس وفسادها أي علة قابلية لذلك، فحري بنا أن نتكلم في أن البدن، هل يمكن أن يكون شرطاً بالمعنى المصطلح لحدوث النفس ووجودها في ذاتها، أو من حيث تعلقها به، حتى يمكن أن تفسد، من حيث وجودها في نفسها، أو من حيث التعلق به، بفساد شرطه أي البدن، أم لا يمكن؟

فنقول: إن الشرط عندهم عبارة عن أمر لوجوده مدخل في وجود مشروطه، ويتوقف وجود مشروطه عليه، حيث قالوا إن مدخلية شيء في وجود آخر إما أن يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة، فيجب أن يكون موجوداً، وإما بحسب



عدمه فقط كالمانع، فيجب أن يكون معدوماً، وإما بحسب وجوده وعدمه معاً كالمُعِدَّة، إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده، فيجب أن يوجد أولاً ثم يعدم، فيستفاد من ذلك ومن غيره مما ذكره من معنى الشرط أنه يعتبر في مفهوم الشرط، أن يكون أمراً وجودياً يتوقف وجود مشروطه عليه، ويجتمعان معاً في الوجود، ويلزم ذلك أن يكون بائناً عنه ينتفي المشروط، وأن يكون أمراً خارجاً عن حقيقة المشروط، إذ لو كان نفس المشروط أو داخلياً فيه، كان توقف المشروط عليه توقفاً للشيء على نفسه، أو على ما هو داخل في حقيقته، وهو ممتنع، إذ الموقوف والموقوف عليه يجب أن يكونا متغايرين، وأن لا يكون هو مبائن الذات للمشروط، إذ المبائن لا يمكن أن يكون ممّا يتوقف عليه وجود مبائنه، وكل ذلك ظاهر.

وإذا تقرر هذا، فنقول: لا يخفى عليك أن النفس من حيث كونها جوهرًا مفارقاً مجرداً عن المادة، لا يمكن أن يكون البدن شرطاً لوجودها مطلقاً إذ هما من هذه الجهة متباينان بحسب الذات، والمتباين لا يمكن أن يكون شرطاً لوجود ما هو مبائن له ذاتاً، فلننظر في أنها من جهة مقارنتها للبدن وارتباطها به وتصرفها فيه، هل يمكن أن يكون البدن شرطاً لها أي شرطاً لتعلقها به أم لا؟

فنقول: إن البدن على هذا يكون شرطاً لتعلق النفس به، ويكون المشروط هو التعلق، وظاهر أن التعلق المذكور أمر إضافي يستدعي الطرفين، أي المتعلق الذي هو النفس، والمتعلق به الذي هو البدن في وجوده الخارجي والذهني جميعاً، وكما أنه في الخارج يتوقف تصوّره على تصوّرهما، فطرفاه داخلان في حقيقته، فإذا كان البدن الذي هو داخل في حقيقته، شرطاً له، يلزم أن لا يكون الشرط والمشروط متغايرين؛ هذا خلف. فكيف يمكن أن يكون البدن شرطاً له.

والحاصل أن وجود التعلق المذكور وإن كان فرعاً على وجود البدن، إلا أننا لا نسلم كون البدن شرطاً له، حيث يلزم منه كون شيء شرطاً لما هو داخل في حقيقته، والشرط ينبغي أن يكون خارجاً عن حقيقة مشروطه، وكذا عما يدخل في حقيقته. وعلى تقدير تسليم إمكان ذلك بناءً على أن المشروط، هو نفس التعلق المذكور الذي هو غير البدن وأن طرفيه خارجان عن حقيقته، نقول: لا يخفى أن المادة البدنية من حيث هي من



غير اعتبار انضمام صورة إليها لا يمكن أن يكون شرطاً لتعلق النفس بها، إذ الشرط كما عرفت يجب أن يكون أمراً وجودياً أي أمراً موجوداً في حد ذاته يتوقف عليه وجود مشروطه، والمادة البدنية كالهيوولي الأولى ليست كذلك، إذ وجودها إنما هو بصورتها، فبقي أن يكون الشرط هو مادة البدن مع صورة خاصة ومزاج خاص وتركيب خاص، أي مجموع المادة والصورة، بحيث أن يكون مناسباً لمشروطه ويتوقف وجوده عليه.

ولا يخفى أنه لا يمكن أن يكون شيء من المراتب البدنية شرطاً له، أمّا ما قبل المرتبة النطفية، كمرتبة الأجزاء الغذائية والأجزاء الخلطية، فظاهر، لأنه ليس في تلك المرتبة حدوث نفس ولا تعلقها بالبدن أصلاً، بل إنما ذلك في المرتبة المنوية كما هو المقرر عندهم. مع أن تلك المرتبة متغيرة جداً والشرط يجب أن يكون مجتماً مع وجود مشروطه، بحيث ينتفي وجود مشروطه بانتفائه والحال أن المشروط أي تعلق النفس بالبدن باق مع انتفاء تلك المرتبة، سواء فرضنا حدوث النفس في المرتبة التي قبل المرتبة المنوية أو في المرتبة المنوية أوفيها بعدها.

وكذلك لا يمكن أن يكون شيء من المراتب التي بعد المرتبة المنوية، كمرتبة العلقية والمضغة والعظم واللحم شرطاً لذلك، لأنّ المقرر عندهم، أن تعلق النفس بالبدن، إنما هو عند المرتبة النطفية، وهي مع ذلك باقية بعينها في تلك المرتبة وفيما بعدها من المراتب، إلى أوان حلول الأجل، وواحدة بالذات مختلفة باعتبار الكمالات.

ومن المعلوم أيضاً أن تلك المراتب متغيرة زائلة بصورها وهيئاتها، وكل مرتبة سابقة منها تنعدم بعد حصول المرتبة اللاحقة إلى أن يكمل البدن. وقد مرّ أيضاً أن الشرط يجب أن يجامع مشروطه في الوجود، فكيف يمكن أن يكون ماسوى المرتبة الأخيرة من المراتب لتغيرها شرطاً لذلك، أي لتعلق النفس بالبدن الذي هو باق بعينه في جميع تلك المراتب، فبقي أن يكون المرتبة الأخيرة التي هي مرتبة كمال البدن شرطاً له، وهو أيضاً لا يمكن أن يكون شرطاً، لأنّ حدوث النفس وكذا تعلقها بالبدن، إنما هما قبل تلك المرتبة البتة، والشرط لا يمكن أن يكون متأخراً في الوجود عن وجود مشروطه.

نعم لو أمكن أن يكون الشرط لشيء ما أمراً كلياً منحصراً في أفراد محصورة ويكون الشرط بالحقيقة لذلك الشيء هو ذلك الأمر الكلي أي أفراده من حيث كونها أفراداً له،



لأمن حيث خصوصياتها، ويكون كل فرد منها شرطاً له على سبيل البدئية، ينعلم فرد واحد ويخلفه فرد آخر في ذلك.

لأمكن أن يقال فيما نحن فيه: أن الشرط لتعلق النفس بالبدن ولبقاء ذلك التعلق، هو الأمر الكلي الذي أفراداه تلك المراتب البدئية إلى كمال البدن، وكل مرتبة منها شرط له، للخصوصياتها، بل لكونها ممّا تحقق في ضمنها ذلك الأمر الكلي الذي هو الشرط بالحقيقة، فيحصل فرد منها ويصير شرطاً لذلك، ثم ينعلم، ولكن لا ينعلم المشروط، بل يبقى لأجل حصول فرد آخر منها ونيايته عن الأول في ذلك، إلى أن يتم البدن ويتكامل، فيكون حينئذ المرتبة الأخيرة شرطاً لذلك إلى أوان حلول الأجل، حتى إذا انعدمت هي بفساد البدن، انعدم الشرط بالكليّة، فينعلم المشروط الذي هو التعلق المذكور.

وعلى هذا وإن أمكن تصحيح كون البدن شرطاً لتعلق النفس به، وأمكن أيضاً تصحيح كون البدن علّة بالعرض للنفس، حيث إن تلك العلّة أي الشرطية منسوبة أولاً وبالذات إلى التعلق المذكور، وثانياً وبالعرض إلى وجود ذات النفس في ذاتها، حيث فرضناها حادثة بحدوث البدن، متعلّقة به، وتعلّقها به فرع وجودها في نفسها، إلا أن ذلك أيضاً ممّا لا يضّرنا، لأن وجود هذا الشرط، وإن استلزم وجود النفس وحدوثها، لكن انتفاؤه لا يستلزم انتفاء ذات النفس في ذاتها، بل انتفاء تعلّقها بالبدن كما مرّ بيانه في السابق، فيمكن أن يكون التعلق وحده منتفياً لأجل انتفاء التعلق به خاصّة، أي البدن، ولا يكون المتعلق أي ذات النفس منتفياً، بل باقياً بذاته لبقاء علّته المقيمة إياه، فتبصر.

وحيث أحطت خبراً بتفاصيل ما فصلناه، ظهر لك الجواب عن الاعتراض المذكور الذي أورده الإمام، سواء قرّر على وجهين، أي وجه احتمال كون البدن علّة قابلة لفساد النفس، ووجه احتمال كونه شرطاً لوجودها كما هو ظاهر كلام الإمام، أو قرّر على الوجه الأول فقط كما هو الاحتمال، إلا أنك إن اشتهيت زيادة إيضاح لهذا المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.

### زيادة إيضاح للمقام

فنقول: إن الحكمة الإلهية المتعالية، لما اقتضت وجود الإنسان الذي من شأنه أن يكون



عارفاً بالله تعالى واسمائه الحسنی وصفاته العليا وأفعاله وصنائه الكلية والجزئية، عابداً له تعالى عاملاً بما أمره ونهاه من الكليات والجزئيات.

وبالجملة أن يكون من شأنه الإدراكات الجزئية والأفعال التي هي من خصائص الماديات والمتعلقات بالمادة، مضافاً إلى الإدراكات الكلية والأفعال التي هي من خصائص المجردات عنها، وكان لا يتم وجود من شأنه هكذا إلا بوجود شيئين:

أحدهما شيء مجرد عن المادة في ذاته، متعلق بالمادة في أفعاله الجزئية، وهو الذي نسميه بالنفس، ليكون هو بذاته ممّا يصدر عنه إدراك الكليات والمجردات عن المادة، ويكون أيضاً سبب تعلقه بالمادة نوع تعلق ممّا يصدر عند الأفعال التي هي من خصائص الماديات.

والآخر شيء متعلق القوام بالمادة من جسم يصلح أن يكون آلة للأول في أفعاله المختصة بالماديات، ويكون هو محتاجاً إلى الأول بحيث يكون الأول متعلقاً به تعلق التدبير والتصرف، كما أن الأول محتاج إلى الثاني بحسب أفعاله الجزئية. وبالجملة أن يكون بين الأول والثاني ارتباط تامّ واحتياج كامل، وهذا الشيء الثاني هو الذي نسميه بالبدن. وكان أيضاً هذا الشيء الذي نسميه بالبدن، حيث كان آلة لشيء مجرد مفارق ينبغي أن يكون له نوع شرافة وكمال، منشؤه نوع وحدة بسببها كان قريباً من المبدأ الفياض الواحد بالذات الكامل من جميع الجهات المفيض عليه صورة كاملة، وأن يكون جسماً مناسباً للمجرد في الشرافة والكمال، ويكون له نوع من الوحدة، ليصلح أن يكون آلة للمجرد، ومرتبطة به ارتباطاً تاماً، فلا يمكن أن يكون ممّا ليس فيه تلك الوحدة المناسبة، كالبساط من العناصر التي فيها الكيفيات المتضادة بالفعل، وكبعض المركبات الأسطقسية البعيدة من الوحدة والاعتدال، بل يجب أن يكون مركباً معتدلاً لأنواع اعتدال، وواحد نوع وحدة، بهما تقيض<sup>١</sup> عليه من المبدأ الفياض صورة وحدانية كاملة، بها يصلح أن يكون آلة للأول الذي هو أيضاً كامل بالذات وبحسب الأفعال، أي الصورة الإنسانية التي هي أكمل الصور وأتمها وأقربها إلى الوحدة الحقيقية وكان أيضاً وجود هذا البدن ممّا لا يمكن أن يكون دفعة، لتوقف حصوله على حصول مزاج خاص يستدعي



حركة في زمان لامحالة، بل يجب أن يكون حصوله في زمان، وأن يكون مع ذلك متناً يتوقّف حصوله على وجه الكمال على استعدادات متوارة، يكون هو بحسب كل استعداد قابلاً لفيضان صورة، حتى تكمل صورته، وتفيض عليه الصورة الإنسانية بكمالها، إذ الصورة الإنسانية مستجمعة للصورة الجمادية المعدنية، والصورة النهائية والصورة الحيوانية، فيتوقّف حصولها على وجه الكمال على حصول تلك الصور أولاً حتى تكمل، كما قال تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين»<sup>١</sup> أي ثم أنشأناه خلقاً آخر بحيث كملت صورته الإنسانية ونفسه، بحيث يصدر عنها مع ما تقدّم من الأفعال المعدنية والنباتية والحيوانية الأفعال المختصة بالإنسان.

فبالجملة حصول الصورة الإنسانية بكمالها يتوقّف على حصول تلك الصور، سواء قلنا بأن تلك الصور التي تحصل في ضمن الصورة الإنسانية غير الصورة الإنسانية، يتوقّف حصولها على وجه الكمال عليها، أو هي مراتبها المتفاوتة الغير الكاملة منها. وكان أيضاً قد اقتضت الحكمة الإلهية والمصلحة المتعالية الربانية بقاء هذا النوع أي الإنسان بالتوالد والتناسل.

وبالجملة لما اقتضت العناية الربانية مافصلنا، واقتضت كما دلّ عليه كلام المحقق الطوسي الذي نقلناه سابقاً في مسألة حفظ المزاج، أن تكون نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية، ثم تجعلها أخلاطاً، وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً. فتصير بتلك القوة منياً، وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية.

أي اقتضت أن تكون نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاءً غذائية غالب أجزائها الطين، كما سمّاها الله تعالى في كتابه العزيز تارة طيناً، وتارة سلالة من طين، ثم تجعل تلك الأجزاء مستعدة لصور الأخلاط فتفاض صورة الأخلاط عليها، بأن يكون العلة المعدة هناك لذلك الصورة الغذائية وحدها، أو هي مع حركة ما أوفعل ما من نفس الأبوين،



وبالجملة ما لا يجتمع وجوده مع وجود الصورة الخلطية، ثم تفرز نفس الأبوين من تلك الأخلاط بالقوة المولدة مادة النبي وتجعلها مستعدة لمرتبة أخرى، بأن يكون العلة المعدة هناك، إما الصورة الخلطية وحدها، أو هي مع حركة ما أو فعل مامن نفس الأبوين، وكأنه نُسب ذلك الإعداد إلى نفس الأبوين، لأجل أن لها مدخلاً في ذلك، أي وتجعلها مستعدة لقبول قوة ونفس من شأنها أي من شأن الصورة التي تلك النفس والقوة مبدأ قريب لها، أي الصورة المنوية، إعداد تلك المادة لصيرورتها بدن إنسان بالاستعدادات المستدرجة، فتصير تلك المادة الخلطية بتلك القوة والنفس الفائضة عليها منياً، فتكون تلك القوة والنفس مبدأ قريباً لفيضان صورة منوية عليها، وتكون أيضاً صورة حافظة لمزاج النبي كالصورة المعدنية. والحاصل أنه يكون عند حصول الصورة الخلطية تلك الصورة وحدها، أو هي مع حركة ما من نفس الأبوين، علة معدة لشيئين، وتكون المادة الخلطية، مستعدة لاستحقاق أمرين:

الأول فيضان نفس المولود حينئذ التي تكون هي مبدأ قريباً لفيضان الصورة المنوية عليها، وحافظة لمزاج النبي كما سبق، من أن نفس المولود حينئذ حافظة لمزاج النبي، وتقرر أيضاً أنها مبدأ قريب لصورة بدنه، وظاهر أن الصورة المنوية أيضاً من مراتب صور بدنه، إلا أنهم لا يطلقون على النفس في تلك المرتبة اسم النفس، بل اسم القوة أو الصورة، ويطلقون اسم النفس عليها فيما بعد تلك المراتب، كما سبق ذكره فيما نقلنا عن المحقق الطوسي في باب حفظ المزاج.

وبالجملة أن الصورة الخلطية تكون علة معدة لفيضان نفس المولود وحدوثها حينئذ متعلقة بتلك المادة وشأنها ما ذكر فتحدث تلك النفس حينئذ وتتعدم تلك الصورة الخلطية حين حدوثها.

الثاني الصورة المنوية التي هي من الصور البدنية ومبدؤها القريب هو تلك النفس، فتتعدم الصورة الخلطية بحدوثها أيضاً، حيث إن العلة المعدة، إما ما يجب انعدامها عند حدوث معلولها كما هو التحقيق، وإما ما لا يجب بقاؤها مع وجود معلولها بل يجوز عدمها. وعلى التقديرين فيجوز عدمها، كما فيما نحن فيه بالنسبة إلى نفس المولود، وكذا بالنسبة إلى الصورة المنوية، إلا أن المادة البدنية باقية بعينها، وكذا النفس متعلقة بها، ومبدأ قريباً



لتلك الصورة المنوية، وحافظة لمزاج المنى.

ثم إن المنى يتزايد كملاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك في حالاتها، فحيث استقرت بحركة ما من نفس الأبوين في قرار الرحم وصادف هناك مادة طمئية صالحة لتكوين بدن إنسان منها، وخاطتها وامتزجها بحيث كان هو فيها بالنسبة إلى صورة أخرى إنسانية بعدها كالأنفخ في اللبنة بالنسبة إلى الجبن مثلاً، تكون صورته المنوية الكائنة بتلك الحالة علة معدة لفيضان صورة أخرى. أي الصورة العلقية على تلك المادة المنوية الممتزجة مع المادة الطمئية المستعدة بذلك الإعداد للصورة العلقية، فتتعدم الأولى عند حصول الصورة الثانية، لكن المادة باقية بعينها، وكذا النفس باقية بعينها متعلقة بها مبدئاً قريباً لتلك الصورة وحافظة لمزاج العلقية، وهكذا إلى أن يتكامل المادة وتصير بإعداد الصورة العلقية مستعدة لقبول صورة أخرى أكمل من الأولى، أي الصورة المضغية، فتكون الصورة العلقية علة معدة لفيضان الصورة المضغية على تلك المادة، فتحدث هي وتتعدم الصورة العلقية، لكونها علة معدة لها والمادة باقية حينئذ بعينها، وكذا النفس باقية بعينها متعلقة بها ومبدئاً قريباً لتلك الصورة المضغية وحافظة لمزاج المضغية. وهكذا إلى أن يتكامل المادة وتصير بإعداد الصورة المضغية مستعدة لقبول صورة أكمل منها، أي الصورة العظمية واللحمية على تركيب مخصوص وهيئة مخصوصة، هي الصورة الإنسانية، فتحدث تلك الصورة وتتعدم الصورة المضغية لكونها علة معدة، والمادة باقية بعينها.

وكما أن المادة باقية بعينها في جميع المراتب في ضمن الصور المتواردة، كذلك النفس باقية في جميع تلك المراتب البدنية بعينها وبشخصها من غير تغير في ذاتها، نعم يتزايد كمالاتها بحسب تزايد كمالات البدن، وتزايد استعداداته.

وبالجملة بحسب تزايد كمالات آلتها وقبولها للصور الكاملة واحدة بعد واحدة، فهي تكون في جميع المراتب البدنية مبدئاً قريباً لتلك الصور الفائضة، وحافظة لمزاج مافاضت الصورة عليه، كالمنى والعلقية والمضغة والعظم واللحم، فبرهة تكون منشأ لإفاضة الصورة وحفظ المزاج فقط كالصورة المعدنية، وبرهة تكون مع ذلك منشأ للأفعال النباتية أيضاً، فتجذب الغذاء وتضيفه إلى تلك المادة فتتميمها ويتكامل المادة بترتيبها



إياها، وبرهنة تكون مع ما تقدّم منشأ للأفعال الحيوانية أيضاً. وبرهنة تكون مع ذلك كله منشأ للأفعال الإنسانية والإدراكات الكلية أيضاً.

ففي جميع تلك المراتب تكون تلك النفس متعلقة بذلك البدن نوع تعلق، منشؤه كون البدن محتاجاً إلى النفس بحسب ذاته وتامة حقيقة وصورته، حيث إنّ النفس مبدأ قريب للصور المتواردة عليه، وحافظة لمزاجه في جميع المراتب، وكذا كون النفس محتاجة إلى البدن في أفعالها المخصوصة بالمتعلقات بالمادة، وهذه العلاقة الحاصلة بينهما مستحكمة إلى أوان حلول الأجل، كما أنّ تزايد كمالات النفس بتزايد استعدادات البدن مرتبة فمرتبة ثابت إلى أوانه.

وحيث تمّ وجود بدن كذلك مع نفس كذلك، تمّ حينئذ وجود إنسان هو مقصود العناية الأزلية، وملحوظ الحكمة المتعالية، فمادام يكون منشأ العلاقة بينهما باقياً بسبب كون النفس بحيث يصدر عنها حفظ المزاج والمبدئية للصورة الإنسانية، ولم يكن هناك مانع من ذلك، وكان البدن قابلاً ومستحقاً لذلك، يكون تلك العلاقة بينهما باقية، وإذا كان الأمر بخلاف ذلك واستعدت تلك المادة البدنية مع صورة مخصوصة أو هيئة مخصوصة أو مزاج مخصوص لفساد علاقة النفس عنها، فيحدث الفساد ويزول تلك الصورة أو الهيئة أو المزاج، لكونها علّة معدّة لفساد العلاقة، ويتبع ذلك فساد ذات البدن بزوال صورته وهيئته ومزاجه، لكن لا يتبعه فساد ذات النفس بل فساد علاقتها عن البدن.

والتفصيل: أنّه إذا كان الأمر بخلاف ذلك مثل أن طرأ من جهة البدن، أو من جهة القاسر الخارج ضدّ على ذلك المزاج الواقع بين الكيفيات المتضادة المتداعية بموضوعاتها إلى الانفكاك لو خُلِيت وطبعاها، كانت المادة البدنية بذلك المزاج مستعدة لفساد علاقة النفس عنها، وحدث بطروئه عليه فساد في ذلك المزاج الذي هو العلّة المعدّة لذلك، ويتبعه أن لا تكون حينئذ تلك النفس حافظة لذلك المزاج، لحصول المانع من الحفظ، فزالت من حيث كونها حافظة له لا من حيث ذاتها، وأن لا تكون أيضاً مبدءاً قريباً للصورة النوعية الفائضة على البدن، لعدم كونه بزوال المزاج والتركيب الخاصين قابلاً لفيضان صورة إنسانية عليه، ولا قابلاً لبقائها فيه.

وبالجملة بذلك تفسد العلاقة بينهما وتزول لزوال منشأها، أي العلّة في حفظ المزاج



والمبدئية للصورة النوعية الإنسانية، حيث زالت عليّتها لانعدام معلولها، أي ذلك المزاج الخاص والتركيب المخصوص، وتلك الصورة، إلا أن فساد العلاقة لا يستلزم فساد ذات المتعلق كما تقدّم وجهه.

والمحصّل أنّه مادام يكون البدن بذلك المزاج الخاص والتركيب المخصوص، بحيث يصلح أن يكون آلة للنفس في أفعالها، أو يكون قابلاً لفيضان الصورة الإنسانية عليه وقابلاً لحفظ النفس مزاجه، تكون العلاقة بينهما باقية.

وإذا كان الأمر بخلاف ذلك، بأن لم تحتج إليه في أفعالها، - إمّا بأن تستكمل هي في سعادتها أو شقاوتها، وبالجملّة فيما هو كمالها، ولم يبق بعد احتياج لها إليه في ذلك، وإمّا بأن طرأ هناك من قاسر أو غيره مانع من استكمالها بسببه، وإمّا بأن لم يكن البدن صالحاً لكونه آلة لها في ذلك ولم يكن صالحاً لفيضان الصورة الإنسانية عليه أولحفظ مزاجه، بسبب طرء فسادها من داخل أو خارج على مزاجه وتركيبه اللذين بهما هو صالح للآلية لها، وبسبب انتفائهما ينتفي مبدئية النفس لصورته، وحفظها لمزاجه - زالت العلاقة بينهما. وعلى التقادير، فزوال العلاقة، لا يستلزم فساد ذات المتعلق أي النفس كما مرّ وجهه، بل لا يمكن الاستلزام هنا، حيث إنّ استلزام زوال العلاقة لزوال المتعلق، أي النفس، إنّما يمكن إذا كان المتعلق متعلق القوام بالمتعلق به الفاسد، أي البدن، وإذ ليس فليس.

وبما قرّرنا لك بطوله، تلخص لك أنّ ما قالوه، من أنّ النفس تحدث بحدوث البدن، معناه أنّ البدن بهيئة مخصصة وصورة مخصصة علّة مهيتة معدّة لحدوث النفس متعلّقة به، فتحدث النفس متعلّقة به، ويكون المستعدّ لذلك هو المادّة البدنية الباقية، والمعدّ له هو الصورة المخصصة الزائلة بحدوث النفس. فظهر معنى قولهم: إنّ البدن علّة بالعرض للنفس، فإنّ العلّة المعدّة علّة بالعرض مطلقاً لو نسبت عليّتها إلى حدوث النفس أولاً وبالذات، فكيف إذا نسبت تلك العلّة إلى تعلّقها بالبدن أولاً وبالذات وإلى حدوثها ثانياً وبالعرض، كما فيما نحن فيه. وهذا إذا نسبت العلّة إلى الصورة المخصصة الفائضة على البدن، التي كانت علّة معدّة لحدوث النفس متعلّقة بالبدن. وكذلك إذا نسبت العلّة إلى المادّة البدنية، حيث إنّ تلك المادّة علّة قابليّة أولاً وبالذات لتعلّق النفس بها، وثانياً وبالعرض لوجود النفس.



وتلخص لك أيضاً معنى مآلوه، من أن النفس لا تفسد بفساد البدن، حيث إن ذلك الفساد لا يتصور بالنسبة إلى المادة البدنية الباقية بعينها، بل يتصور بالنسبة إلى صورها وأن أولى المراتب البدنية، أي الصورة الأخلاقية، علّة معدّة لحدوث النفس متعلّقة بها، كما أنّها علّة معدّة لحدوث المرتبة الأخرى بعدها، أي الصورة المنوية وهكذا كلّ صورة سابقة علّة معدّة لاحقة منها، والنفس باقية بعينها في تلك المراتب الأخرى، ولا يقدح انعدام العلّة المعدّة مطلقاً حين وجود معلولها سواء فرضت علّة معدّة لوجود النفس أو لعلاقتها بالبدن، كما فيما نحن فيه، إذ العلّة المعدّة ما يجوز بل يجب انعدامها حين وجود معلولها، ويتوقّف وجود معلولها على عدمها الطارئ على وجودها، فلا تفسد النفس حينئذ بفساد تلك المرتبة من البدن، بل يجب وجود النفس حينئذ، وحيث إن النفس فيما بعد تلك المرتبة الأولى من المراتب الأخرى إلى تمام البدن، وإلى حلول الأجل باقية بعينها، وبينها وبين البدن علاقة منشؤها نوع علّية واحتياج بينهما كما ذكرنا، وتلك العلاقة وإن كانت تزول وتفسد بفساد البدن كما ذكرنا وجهه، لكن زوالها لا يستلزم زوال ذات النفس المتعلّقة بالبدن كما بيّنا وجهه، بل لا يمكن الاستلزام هنا، إذ زوال العلاقة بين شيئين بزوال المتعلّق به كالبدن هنا إنّما يمكن أن يستلزم زوال المتعلّق كالنفس هنا، إذا كان المتعلّق متعلّق القوام بالمتعلّق به وإذ ليس فليس.

فيظهر أنّه بفساد البدن لا تفسد ذات النفس، بل تكون باقية بعد خراب البدن أيضاً بعلة الموجدة لها المبقية إياها الباقية التي لا يطرأ عليها الزوال والفساد. وظهر الجواب مفصلاً عن ذلك الاعتراض المورد هنا بحيث انحسرت مادّته، إلّا أنّه بما ذكرنا من الجواب إنّما يظهر أنّه يمكن بقاء النفس بعد فساد البدن، ولا يجوز أن يكون خراب البدن سبباً لفساد النفس.

وأما أنّه لا يمكن فساد النفس مطلقاً من جهة ذاتها، فيدلّ عليه الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ في الكتابين. فلذا ذكره بعد الدليل الأوّل ليتمّ بالدليلين ما هو المقصود من عدم إمكان طريان الفساد على النفس، لا من جهة فساد البدن ولا من جهة ذاتها.

وأما عدم إمكان طريان الفساد عليها من غير جهة البدن وذاتها مثل جهة أمر آخر يكون فساده مستلزماً لفسادها، فكأنّه مبنيّ على الظهور، إذ ليس يتصور هنا أمر كذلك،



فلذا لم يتعرض الشيخ له، وأورد الدليلين، وأورد الثاني عقيب الأول، حيث إنه بمجموعهما مع ملاحظة ظهور أن ليس هنا أمر آخر يمكن أن يكون منشأ لفساد النفس، يتم المقصود، وهو وجوب بقاء النفس بعد خراب البدن.

والمحصل أن طرق تطرق الفساد إلى النفس منسدة كلها.

أما من جهة الفاعل، فلأن المفروض بقاؤه.

وأما من جهة ذاتها، فلعدم قبولها الفساد كما مر.

وأما من جهة البدن، فلعدم كون فساد منشأ لفسادها.

وأما من جهة غير ذلك فلكون المفروض انتفاؤه فحيث انسدت طرق تطرق الفساد إليها، وكانت علتها الموحدة المبقية لها باقية، وجب بقاؤها.

ثم إنه بما ذكرنا كما يحصل الجواب عن اعتراض الإمام بالوجهين، إذا أورد على دليلي الشيخ، كذلك يحصل به الجواب عنه إذا أورد على ما ذكرنا أولاً من الدليل على بقاء النفس، وكذا إذا أورد على ما نقلنا عن أفلاطون من الدليل إن أمكن الإيراد.

وحيث أطيننا الكلام في هذا المقام لكونه عزيز المرام دقيق المنال عند أولي الأفهام، فلنرجع إلى تحقيق القول فيما ذكره، من الجواب عن اعتراض الإمام، وتوجيهه بقدر الإمكان، فلنتكلم أولاً في الجواب الذي ذكره المحقق الطوسي رحمته الله وقد نقلناه سابقاً.

### في تحرير جواب المحقق عن اعتراض الإمام

فنقول: قوله رحمته الله: «والجواب أن كون الشيء محلاً لإمكان ما هو مبائن القوام له، أو لإمكان فساد غير معقول، فإن معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود السواد، هو تهيؤ وجود السواد فيه، حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به، وكذلك في إمكان الفساد، ولذلك امتنع أن يكون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحل لإمكان حدوث النفس من حيث هو مبائن لها، ولا لإمكان فسادها أيضاً» واضح، وملخصه أن الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوث ما هو مبائن القوام عنه، ولا محلاً لإمكان فساد عنه، فلا يكون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس فيه، من جهة كونها مبائة القوام عنه، ولا لإمكان فسادها عنه من هذه الجهة. وقد مضى أيضاً ما يتضح به شرحه.



وقوله: «بل إنما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس، محلاً لإمكان وتهيؤ لحدوث صورة إنسانية تقارنه وتقومه نوعاً محصلاً، ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيئه ذلك مبدأ الصورة المقارنة المقومة إياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان البدن محلاً لإمكان حدوث النفس، أعني الهيئة المخصوصة».

كأنه أراد أن يبين به أن البدن، وإن لم يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوث النفس ووجودها، ولا لإمكان فسادها عنه، من حيث إن النفس مبائة الذات والقوام عنه، إلا أن البدن يمكن أن يكون محلاً لذلك من حيث هي مرتبطة به نوع ارتباط، وبينهما علاقة خاصة، أي محلاً لذلك من حيث هي مرتبطة به نوع ارتباط، وبينهما علاقة خاصة، أي محلاً لإمكان حدوث النفس ووجودها، ولا لإمكان فسادها عنه، من حيث إن النفس مبائة الذات والقوام عنه، إلا أن البدن يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوث تعلقها به، وإمكان فساد تعلقها عنه، لكن حدوث التعلق هنا مستلزم لحدوث ذات النفس ووجودها، بخلاف فساد التعلق، فإنه غير مستلزم لفساد ذات النفس.

فبين أولاً كيفية كون البدن محلاً لإمكان تعلق النفس به، حيث يكون محلاً أولاً وبالذات لإمكان حدوث ما هو متعلق القوام به، أي الصورة النوعية الإنسانية، وثانياً وبالعرض لإمكان تعلق النفس التي هي المبدأ القريب لتلك الصورة، فقال: بل إنما كان مع هيئة مخصوصة - إلى آخره - وحاصله: أنه إنما كان البدن أي مادة الأجزاء الأخلاقية مع هيئتها المخصوصة وصورتها الأخلاقية الموجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان وتهيؤ لحدوث صورة إنسانية متعلقة القوام به، تقارنه وتقومه نوعاً محصلاً، ولم يكن وجود تلك الصورة فيه ممكناً إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، بل الحافظ لمزاج البدن أيضاً أعني النفس، فكانت المادة البدنية الأخلاقية بإعداد تلك الهيئة التي هي العلة المعدة لها مستعدة أولاً وبالذات لحدوث صورة إنسانية فيها، وثانياً وبالعرض لحدوث نفس تكون هي علة قريبة لتلك الصورة الإنسانية، فحصل بحسب استعداد البدن وتهيئه تلك الصورة الإنسانية فيه. وكذا النفس التي هي المبدأ القريب لها، وزالت أيضاً تلك الهيئة



المخصوصة لكونها علّة معدّة لذلك، والعلّة المعدّة يجوز، بل يجب زوالها عند حدوث معلولها.

وأيضاً من المعلوم أنّ الصورة الأخلاقية تزول عند حصول الصورة الإنسانية، أي الصورة المنوية التي هي أول مراتبها، وحصل الارتباط بين النفس والبدن ذلك الارتباط، فكان ذلك الاستعداد منسوباً أولاً وبالذات إلى حدوث تلك الصورة، وثانياً وبالعرض إلى حدوث النفس، وزال بذلك الحدوث، أي حدوث الصورة والنفس ذلك الإمكان والتهيؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان علّة مهية معدّة له، أي الصورة الأخلاقية التي علّة معدّة لاستعداد البدن لإمكان حدوث النفس، بل لحدوثها وحدث تلك الصورة الإنسانية جميعاً.

وأيضاً ليس المراد بالإمكان هنا الإمكان الذاتي، الذي تبقى مع حدوث الحادث، بل الإمكان الاستعدادي الذي هو عبارة عن كون الشيء بالقوة القريبة إلى الفعل، وهذه القوة لا تجتمع مع فعلية ذلك الشيء الحادث، بل تزول فيزول بسببها ذلك الإمكان والتهيؤ عن البدن.

وقوله: «فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به، وزوال ذلك الارتباط عنه، وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبادئ عنه».

كأنه أراد أن يبين به أنّ البدن وإن كان لأجل كونه محلاً بالذات لإمكان حدوث تلك الصورة النوعية فيه محلاً بالعرض لإمكان حدوث نفس هي مبدأ قريب لتلك الصورة متعلقة بالبدن، لكنّه لأجل كونه محلاً بالذات لإمكان فساد تلك الصورة عنه، لا يمكن أن يكون محلاً مطلقاً ولو بالعرض لإمكان فساد ذات ذلك المبدأ القريب، أي النفس، بل إنما يمكن أن يكون محلاً لزوال ارتباط النفس به ذلك الارتباط عنه، وزوال ذلك الارتباط يزوال البدن، لا يستلزم زوال ذات النفس المرتبط بالبدن كما مرّ وجهه، بل لا يمكن ذلك، حيث إنّ زوال الارتباط بزوال المرتبط به كالبدن هنا إنما يمكن أن يستلزم زوال المرتبط كالنفس هنا، إذا كان المرتبط متعلق القوام بالمرتبط به، وإذ ليس فليس.

فليس البدن حاملاً لإمكان فساد النفس مطلقاً، ولا فساد مستلزماً لفسادها. وهذا هو حاصل مقصوده، حيث قال: «فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة - إلى آخره -»، أي



فحيث كان البدن أولاً محلاً لإمكان حدوث الصورة النوعية أولاً وبالذات، وإمكان حدوث النفس متعلقة به نوع تعلق وارتباط، كما ذكر ثانياً وبالعرض، وحدثت الصورة والنفس وزال ذلك الإمكان والهيؤ عن البدن بزوال ما هو العلة المعدة لذلك، أعني تلك الهيئة المخصوصة، ولأن فعلية الممكن الحادث تستلزم زوال إمكانه أعني كونه بالقوة. فبقي أن تكون تلك المادة البدنية الباقية بعينها مع هيئة مخصوصة أخرى، غير الهيئة الأولى المعدة لاستعداد حدوث مستعدة لإمكان الفساد، أي فساد ما حدث أولاً بحيث كانت العلة القابلة لذلك هي تلك المادة البدنية الباقية وتلك الهيئة الأخرى الحاصلة هنا علة معدة لها، فتزول تلك العلة المعدة حين فعلية الفساد، والمادة باقية مع فساد ذلك الفاسد عنها. وهذا الاستعداد لإمكان الفساد إنما يمكن أن يكون استعداداً لفساد ما هو متعلق القوام بتلك المادة أعني الصورة الإنسانية، وامتنع أن يكون استعداداً لفساد ما هو مبائن القوام عنه، أي النفس، بل إنما يكون استعداداً لفساد الارتباط الذي بينه وبينها، حيث كانت أولاً مبدءاً قريباً لتلك الصورة النوعية، وقد زالت عنها حينئذ هذه المبدئية لزوال ما هي مبدأ له.

وبما وجهنا كلامه اندفع عنه الإيراد بأن الحامل لإمكان الفساد، يجب أن يكون هو بعينه حاملاً لإمكان الحدوث، كما هو المقرر عندهم، ودلّ عليه كلام الشيخ في الشفاء كما نقلناه، وهنا ليس الأمر كذلك، إذ المفروض أن حامل إمكان الحدوث هو البدن مع هيئة مخصوصة، والمفروض أن تلك الهيئة قد زالت، فيكون البدن مع هيئة أخرى غير الأولى حاملاً لإمكان الفساد، ولا شك أن البدن الحامل للإمكان بهذا الاعتبار غير البدن بالاعتبار الأول.

وبيان الاندفاع أن الحامل للإمكانين في الحالتين، هو المادة البدنية الباقية بعينها في الحالتين. وأما الهيئتان فهما علتان معدتان، ليستا بحاملتين، ولا من أجزاء الحامل، حتى يكون الحامل متعدداً أو غير باق، فتدبر.

ثم إنه بما حررنا كلامه ﷺ، ظهر الجواب عن اعتراض الإمام، وأنه هو الجواب الذي فصلناه سابقاً إلا أنه ﷺ زاد بياناً له.

فقال: بعد ذلك فإذا البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس، من حيث



صورة أو مبدأ صورة، لامن حيث هي موجودة مجردة، وليس بشرط في وجودها،  
والشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه، كالبيت فإنه يبقى بعد موت  
البناء الذي كان شرطاً في حدوثه، وربما يتوهم منه أنه حمل اعتراض الإمام على  
وجهين:

الأول من جهة احتمال كون البدن علّة قابليّة للنفس، وحاملة لإمكان حدوثها  
وفسادها.

والثاني من جهة احتمال كون البدن شرطاً بالمعنى المصطلح لحدوث النفس، فتنتفي  
هي بانتفائه، كما هو شأن الشرط والمشروط به.

وأنه حيث أجاب عن الاعتراض بالوجه الأول كما بيّناه، شرع في بيان الجواب عنه  
على الوجه الثاني، بأنه يجوز أن يكون البدن مع هيئة مخصوصة شرطاً في حدوث النفس،  
وأن لا تفسد بفساد البدن، كما في البناء والبيت.

وهذا التوهم باطل، لأنّ الشرط بالمعنى الخاص المصطلح كما سبق بيانه، هو ما يتوقّف  
وجود مشروطه على وجوده، وينتفي مشروطه بانتفائه، فكيف يصحّ ادّعاء خلاف ذلك.  
وأيضاً كيف يصحّ التمثيل المذكور، فإنّ البناء ليس شرطاً في وجود البيت، حيث إنّ  
التحقيق أنّ البناء ليس شرطاً في وجود البيت، ولا علّة لقوامه، بل إنّ البناء علّة لوجود  
حركة خاصّة صادرة منه، وتلك الحركة علّة معدّة لوجود البيت، فلذا يبقى البيت بعد  
انعدام تلك الحركة بل بعد انعدام ذات البناء أيضاً، وإن اجتمع وجوده مع وجوده أيضاً،  
لكن لا يجتمع وجوده مع وجود تلك الحركة.

وهذا الذي ذكرناه موافق لما حقّقه الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل في الفرق بين  
العلل الحقيقية والعلل بالعرض، كما يظهر على من راجع إليه.<sup>١</sup>

فعلى هذا فالظاهر منه أنه حمل اعتراض الإمام على الوجه الأول خاصّة، وحمل  
الشرط في كلامه على ماله مدخل في وجود النفس في الجملة، وإن كان على سبيل  
التقابليّة لها أو على سبيل كونه علّة معدّة لها، فأطلق اسم الشرط على البدن متابعة للإمام  
في ذلك، فقال: إنّ هذا الاشتراط والمدخلية.



إن كان من جهة مادة البدن وكون البدن بمادته حاملاً لإمكان حدوث النفس وفسادها، فقد عرفت حاله، حيث يبين فيما سبق أن البدن بمادته القابلة، وإن كان يمكن كونه حاملاً لإمكان حدوث النفس بالعرض، لكنه لا يمكن أن يكون حاملاً لإمكان فسادها مطلقاً.

وإن كان من جهة الهيئة المخصوصة البدنية، فهذا أيضاً لا يضرنا، لأنه يجوز أن يكون البدن مع هيئة مخصوصة شرطاً، أي علة معدة لحدوث النفس من جهة ارتباطها بالبدن، أي من حيث كونها صورة بدنية، كما في المرتبة المنوية، حيث إنه لا يطلق على النفس في تلك المرتبة اسم النفس، بل اسم القوة والصورة كالصورة المعدنية، وإن كانت النفس حينئذ مغايرة للصورة النوعية المنوية لكونها متعلقة القوام بتلك المادة، بخلاف النفس، أو من حيث كونها مبدءاً قريباً للصور النوعية كما في المراتب الأخر المتأخرة عن تلك المرتبة الأولى، لامن جهة كون النفس مبائة القوام عن البدن، ومن حيث هي موجودة مجردة، فإن النفس من هذه الحيثية ليس البدن ممّالاً مدخلاً في وجودها حتى على سبيل كونه علة معدة لها أيضاً، لكونه مبائن القوام عنها، والشيء كالتفلسف إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط وعلة معدة لحدوثه، كالبدن بتلك الهيئة المخصوصة، إذ المفروض كون ذلك الشرط علة معدة لحدوثه وشأن العلة المعدة أن يجوز بل يجب انعدامها مع وجود معلولها كما هو المقرر عندهم، فلا يضرنا انتفاء الشرط هنا حتى لو كان الشرط أي البدن مع تلك الهيئة المخصوصة شرطاً وعلة معدة لحدوث النفس ووجودها من حيث هي ذات موجودة مجردة مبائة القوام للبدن، فكيف إذا كان شرطاً لحدوث تعلقها بالبدن وارتباطها به كما ذكرنا، وهذا كالبيت فإنه يبقى بعد موت البناء الذي هو شرط في حدوثه، حيث إن البناء بحركته الخاصة منه، أي من حيث كونه بناءً ومن حيث وصف البناءية لامن حيث ذاته شرطاً وعلة معدة لوجود البيت، ويبقى البيت بعد موت البناء، أي بعد زوال وصف البناءية عنه، أو بعد انعدام ذاته الذي كان منشأً لاتعدام ذلك الوصف عنه.

وعلى هذا التوجيه فيكون هذا الكلام منه زيادة بيان للجواب، وتأكيده لما سبق منه و يكون هو هو غير متعرض للجواب عن الاعتراض على احتمال كون البدن شرطاً



مصطلحاً لحدوث النفس.

والجواب عنه ما ذكرناه سابقاً.

ثم إنه ﷺ قد زاد في البيان فقال: فإن قيل: لِمَ استوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ تلك الصورة، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة، فساد مبدأ ذلك، وما الفرق بين الأمرين؟

قلنا: لأن ما يقتضي حدوث معلول ما فإنما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلة، بل يكفي شرط ما ولو كان عديمياً، وشرحه واضح. وكأن غرضه ﷺ من ذلك أنه كما لا يمكن أن يكون البدن علّة حاملة لإمكان فساد النفس، كذلك لا يمكن أن يكون فساد الصورة الإنسانية التي هي معلولة للنفس منشأ لفساد النفس التي هي علّتها، حيث إنّ وجود المعلول وإن كان يتوقف على وجود جميع علله بشرائطها، لكن انعدام المعلول لا يستلزم انعدام جميع علله، بل يكفي فيه انعدام شرط ما ولو كان عديمياً.

فبذلك يمكن انعدام تلك الصورة مع بقاء مبدئها القريب، أي النفس. مع أن وجود النفس وبقاءها مستندان إلى العلة التي هي باقية. فبذلك تمّ الجواب عن الاعتراض، واتضح كمال الاتّضاح، وظهر أن فساد البدن لا يمكن أن يكون منشأ لفساد النفس، مع أنه اتضح بدليل آخر كما سبق ذكره، أنه لا يمكن أن يطرأ عليها الفساد من جهة ذاتها أو من جهة أخرى، فثبت المقصود، وهو امتناع طريان الفساد على النفس الإنسانية مطلقاً، وهذا الذي ذكرناه هو غاية توجيه كلام المحقق الطوسي ﷺ والله تعالى أعلم.

في التكلم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فلتتكلم فيما قاله صدر الأفاضل من الأجوبة عن الاعتراض كما نقلنا كلامه سابقاً، فنقول: إنه ممّا يلوح عليه آثار الإجمال والإهمال، وعلى تقدير كونه متضمناً لتحقيق الحال ودفع الإعضال فهو ممّا يعسر علينا دركه، حيث إن ما ذكره في جوابه الأوّل الذي قال: «إنه ممّا سنح له في سالف الأزمان على طريقة أهل النظر»، لا يدلّ إلا على أن النفس الإنسانية، مجردة من حيث كونها ذاتاً عقلية ومادية من



حيث كونها متصرفة في البدن، وأنها مجردة من حيث الذات، مادية من حيث الفعل، وأنها من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله، وأما من حيث حقيقتها أو مبدأ حقيقتها، فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض، ولا فائدة بفساده، ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض، وهذا مما لا كلام فيه.

لكنه لا يتبين منه أنها من جهة مسبوقيتها باستعداد البدن بالعرض، كيف استلزم استعداد البدن لها بالعرض، وجود ذاتها، ولم يستلزم ذلك الاستعداد فساد ذاتها. وما الفرق بين الأمرين؟ مع أنه اعترف أنها من جهة المسبوقية باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله. اللهم إلا أن يوجّه ذلك بما يؤول إلى جواب المحقق الطوسي، وإلى ما فصلناه من الجواب.

ثم إن ما ذكره ثانياً بقوله: «وأما الذي نراه الآن في تحقيق الحال، فهو أن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الأمر والتدبير: «قل الروح من أمر ربي»<sup>١</sup> وبعضها من عالم الخلق والتصوير: «ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا»<sup>٢</sup> فالحدوث والتجدد، إنما يطهران لبعض شأنها».

فهو أيضاً مما لا كلام فيه، لافي كونها ذات نشآت، ولا في أن الحدوث والتجدد يطهران عليها من جهة كونها من عالم الخلق والتصوير ومن جهة تعلقها بالبدن تعلق التصرف والتدبير.

إلا أن قوله: «فنقول: لما كانت للنفس ترقّيات وتحولات من نشأة أولى إلى ثانية وإلى ما بعدها، فإذا ترقّت وتحولت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجودها وجوداً عقلياً إلهياً لا تحتاج إلى البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إيّاها لا يضرّها دوماً وبقاءً، إذ ليس حال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاستكمال، ومصيرها إلى العقل الفعل، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء».

إن أراد به أن النفس في أول حدوثها مادية بحسب الذات، وتصير عند استكمالها مجردة، فهو مع كونه خلاف ما تقرّر عندهم، يستلزم انقلاب ذاتها من المادية إلى التجرد وهذا باطل.



ولن أراد أنها في جميع الحالات مجردة بحسب الذات، مادية بحسب الفعل والتصرف في المادي، إلا أن كمالاتها الذاتية التي هي منشأ الحكم بتجردها عند حدودها، وفي بعض مراتبها أقل منها عند استكمالها، وهي عند الاستكمال أكثر، حتى أنها بذلك يصير وجودها وجوداً عقلياً، ويظهر عند العقل أنها مجردة، فهو مسلم، لكن ما ذكره: «من أنها عند الاستكمال لا تحتاج إلى البدن وأحواله واستعداده»، إن أراد أنها حينئذ يزول تعلّقها عن البدن واحتياجها إلى أحواله واستعداده، وقد كانت قبل ذلك متعلّقة به محتاجة إليه، وإلى استعداده وأحواله حتى يحصل له الاستكمال، والحاصل أنها عند الاستكمال، غير متعلّقة بالبدن أصلاً، حتى يستلزم فساد البدن لفسادها، بل باقية بذاتها، فزوال استعداد البدن لا يضرها دوماً ويقاء.

فيرد عليه أنه كيف صار استعداد البدن إياها منشأ لاستكمالها الذي هو منشأ لقطع تعلّقها عن البدن، ولم يصّر زوال ذلك الاستعداد منشأ لفساد ذاتها ولو بالعرض، مع أنه كان قبل ذلك استعداد البدن منشأ لحدوثها ولوجود ذاتها ولو بالعرض، ولم يكن ذاتها قبل ذلك مادية بحسب الذات وبعد الاستكمال مجردة بحسب الذات، حتى يمكن أن يكون استعداد البدن قبل ذلك منشأ لوجود ذاتها لأجل كونها مادية، ولا يمكن أن يكون هو حين الاستكمال منشأ لفساد ذاتها لكونها مجردة حينئذ.

اللهم إلا أن يكون أراد أنها حين حدودها، وإن كانت مجردة بالذات، لكنّها محتاجة إلى البدن في أفعالها، فلذلك استلزم استعداد إياها لحدوث ذاتها لأجل المناسبة التي بينهما، وأمّا هي بعد الاستكمال، فكما كانت مبائنة الذات للبدن، كذلك تصير مبائنة له بحسب الأفعال أيضاً، فلا مناسبة ولا ارتباط بينهما بوجه، حتى يصير زوال استعداده منشأ لفساد ذاتها، وعلى هذا، وإن امكن أن يكون لما ذكره وجه، إلا أنه يرد عليه أنه على هذا التوجيه يرجع إلى الجواب الذي ذكره المحقق الطوسي، وفصلنا بيانه، فليس جواباً آخر كما هو ظاهر كلامه.

وأيضاً نقول: إنّه يكفي لعدم استلزام زوال استعداد البدن لزوال النفس من حيث الذات، كونها مبائنة للبدن بحسب الذات كما بيّناه، فاعتبار كونها مبائنة له بحسب الفعل أيضاً - مع أنه غير واضح - ممّا لا احتياج إليه في إثبات المطلوب، وإن كانت المبائنة



بذلك أتمّ وعدم الاستلزام أظهر.

كيف ولو قيل بأنّ المباشرة بحسب الفعل التي منشؤها الاستكمال المذكور، لها مدخل في عدم ذلك الاستلزام، وفي بقاء النفس، لكان الدليل على بقاء النفس مخصوصاً بالنفس التي حصل لها الاستكمال، ولا يجري في النفوس التي لم يحصل لها الاستكمال، والحال أنّ ظاهر كلام من أقام الدليل على عدم فساد النفس بفساد البدن، هو العموم بحيث يشمل النفوس الغير الكاملة أيضاً كنفوس الصبيان والبُله والمجانين وأمثالها.

اللهمّ إلّا أن يكون قد أشار بذلك إلى أنّ هذا الدليل على بقاء النفس إنّما يجري في بقاء نفوس المستكملين في كمالاتها دون غيرهم كما سيأتي أنّ بقاء نفوس غير المستكملين محلّ خلاف بين الحكماء، إلّا أنّ هذه الإشارة أيضاً فيها شيء، لأنّه في الشواهد الربوبية قال ببقاء نفوس غير المستكملين أيضاً، كما يظهر على من راجع كلامه، والحال أنّ عمدة الدليل عندهم على بقاء النفس الإنسانية، هو هذا الدليل الذي هو على توجيه مخصوص بالمستكملين، وكفاك شاهداً على قوله ببقاء نفوس غير المستكملين أيضاً ما نقلنا عنه سابقاً في جواب ذلك الاعتراض، حيث قال: فالجواهر النطقية بعد وجودها وتجردّها عن الموادّ، هي كسائر المفارقات الصورية لاضدّها لها، إذ لا قابل لها فتبقى ببقاء مبدئها ومعيدها، ولولم يكن فيها من المميّزات إلّا شعور كلّ منها بهويّتها لكفى، فضلاً عن الصفات والملكات والأنوار الفائضة عليها من المبادئ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق القول في ذلك في موضع يليق به.

وإن أراد أنّها حين الاستكمال أيضاً يبقى تعلّقها بالبدن ولو كان تعلّقاً ضعيفاً، ثمّ يزول بعد ذلك بسبب ما هو منشأ لزوال التعلّق، فيرد عليه أنّه على هذا يبقى تعلّقها به عند الاستكمال أيضاً. فكيف لم يصر فساد البدن بعد ذلك منشأ لفساد ذاتها، ولو بالعرض، كما كان في ابتداء التعلّق منشأ لحدوث ذاتها ولو بالعرض.

وقوله: ومثالها كالطفل وحاجته إلى الرحم أولاً والاستغناء عنه أخيراً، وكمثال الصيد والحاجة في اصطیاده إلى الشبكة أولاً والاستغناء في بقائه عنها أخيراً، ففساد الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا يضرّه.

هذا المثال إن كان مثلاً لما كان بصده في السابق من أنّ استعداد البدن في الابتداء كان



منشأً لحدوث النفس، وأنَّ زواله في الانتهاء لا يضرُّ بقائها، فهو غير منطبق على الممثل، حيث إنَّ البدن علّةٌ قابليّةٌ مستعدّةٌ، والرَّحم والشبكة ليستا بعلّتين قابليّتين، بل هما بالشرط بالمعنى المصطلح أشبه.

وإن كان مثلاً لأنَّ البدن يمكن أن يكون شرطاً لوجود النفس أولتعلّقها بالبدن في الابتداء، وأنَّ زوال الشرط بعد ذلك لا يضرُّ بقاءها، فهو - مع كونه خلاف ما كان بصدد بيانه أولاً حيث إنَّ كلامه في كون البدن علّةٌ قابليّةٌ لحدوث النفس، لافي كونه شرطاً له بالمعنى المصطلح - يرد عليه: أنا لانسلم أنَّ الشرط في وجود الطفل واصطياد الصيد، هو خصوص الرَّحم والشبكة من حيث خصوصيّتها، بل الشرط هناك أمرٌ كلّّيٌ ينحصر في أفراد، والرَّحم والشبكة من جملة أفرادها، فلذا لا يندم المشروط بانعدام شرط على الخصوص. نعم لو انعدم ذلك الأمر الكلّي من حيث جميع أفرادها، انعدم المشروط.

والحاصل أنَّ الشرط أولاً في وجود الطفل هو الرَّحم، ثمَّ يندم هو ويخلفه شرط آخر، وهو حصول حالة خاصّة ومكان خاصّ وهواء خاصّ ونحو ذلك، به يبقى الطفل، وهكذا إلى أن يندم الشرط بكلّيّته فيندم وجود الطفل.

وكذلك الشرط أولاً في اصطياد الصيد هو الشبكة، ثمَّ يخلفها وينوب عنها أمر آخر من آلة أخرى كأنس الصيد بالصياد والإنسان وعدم توحّشه عنه، وهكذا إلى أن يندم الشرط بكلّيّته، فيندم المشروط، وحينئذ نقول: لو كان الشرط في حدوث النفس هو البدن مع هيئة مخصوصة من حيث الخصوصية، للزم انعدام المشروط بانعدامه، حيث إنَّ معنى الشرط هو ذلك.

وكذلك لو فرضنا أنَّ الشرط هناك أمرٌ كلّّيٌ حيث يلزم من انعدام الشرط بكلّيّته انعدام المشروط.

اللهمَّ إلّا أن يصار إلى أنَّ البدن شرط أولاً وبالذات لتعلّقها به، لالوجودها إلّا بالعرض، وحدوث التعلّق وإن كان يستلزم حدوث المتعلّق إلّا أنَّ فساد التعلّق لا يستلزم فساد المتعلّق، كما مرَّ بيانه لكنّه ﷻ لم يبيّن ذلك.

ثمَّ إنَّ ما ذكره ثالثاً بقوله: «ثمَّ اعلم أنَّ العلّة المعدّة عند التحقيق علّة بالعرض، وليست علّيّتها كعلية العلل الموجبة، حتّى يقتضي زوالها زوال المعلول - إلى آخره -»، لو أمكن



توجيهه بما قرّرنا الجواب عن الاعتراض كما سبق ذكره، لأنّ يمكن أن يكون له وجه، لكنّه لا يكون وجهاً آخر من الجواب كما هو ظاهر كلامه.

وأما لو حمل على ما هو ظاهر كلامه، فهو طريق آخر غير ذلك، وفيه شيء، حيث إنّ مع ابتناؤه على الحركة في الجوهر، وعلى أنّ صور المراتب البدنيّة باقية بعينها كلّ سابقة في مرتبة لاحقتها، وفيهما ما لا يخفى.

مبناه على ما ذكره أخيراً بقوله: فإذا بلغت النفس الإنسانيّة في استكمالها وتوجّهاتها إلى مقام العقل، واتّحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلاً منفصلاً، أُطلقت عن المادة والحدثان، وتجرّدت عن القوّة والإمكان، وصارت باقية ببقاء الله سبحانه من غير تغيير وفقدان، ويوافقه في ذلك ما نقلنا عنه في الشواهد الربويّة.

وهذا هو ما ذكره سابقاً في قوله: فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر - إلى آخره - وقد عرفت ما فيه.

وبالجملة ما ذكره ﷺ ممّا يعسر علينا دركه وفهمه، وعسى أن يفهمه غيرنا وهو ﷺ أعلم.

وحيث بيّنا كيفيّة فناء بدن الإنسان، وأقمنا الدليل الثقلي والعقلي على بقاء نفسه الناطقة، وانتهى الكلام إلى هذا المقام، وخرجنا بالإطناب عمّا هو المرام، فلنعدّ إلى ما كنّا بصدده من بيان حال الأجزاء المخصوصة من هذه النشأة الدنيويّة في إمكان البقاء وعدمه.



## في بقاء النفوس

فنقول: إنك إذا تأملت فيما ذكرنا من الدليل العقلي على بقاء النفس الناطقة الإنسانية أمكنك أن تُجريه في بقاء نفس الجن أيضاً إذا قيل: بأن نفوسهم أيضاً كنفس الإنسان مجردة عن المواد بحسب ذواتها، متعلقة بأبدانهم نحوه من التعلق، مرتبطة بها نوعاً من الارتباط والتدبير والتصرف، وإن كانت أبدانهم مخالفة لأبدان الإنسان، فيظهر لك أنه بفساد أبدانهم لو فرضنا فسادها، لا تفسد نفوسهم، بل تبقى بعد خرابها أيضاً.

وهذا مع قطع النظر عن أن الشرع دلّ على بقاء بعض أنواعهم، أو أصنافهم كالشيطان، حيث دلّ على أنه من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم.

وكذلك أمكنك أن تجريه في بقاء العقول المجردة عن المادة في ذواتها وأفعالها جميعاً، لو قيل بها، وإن لم تقل بقدمها، بل يحدوثها، بل إن جريان ذلك الدليل في العقول أتم وأظهر، إذ ليس لها أبدان، ولا احتياج أصلاً إلى المادة، حتى بحسب الفعل أيضاً، كي يمكن أن يقال بفسادها بفساد أبدانها، ويجاب بذلك الجواب.

وكذلك أمكنك أن تجريه في الملائكة، سواء قيل بأنهم عقول مجردة عن المادة مطلقاً، كما هو مذهب بعضهم، أو قيل كما يدلّ عليه ظاهر الشرع، بأنهم كالإنسان عبارة عن مجموع نفس وبدن، إلا أن أبدانهم ليست كأبدان الإنسان، بل هي أجسام لطيفة وجواهر نورانية في غاية اللطافة والنورانية، كالأجسام السماوية أو ألطف منها وأنور. وكذلك نفوسهم المتعلقة بتلك الأجسام في غاية التجرد والتعقل والعلم والإدراك.

فيظهر لك أنه لو فرض انقطاع علاقة نفوسهم عن أبدانهم، بسبب زوال أبدانهم أو بسبب آخر، لكان تبقى نفوسهم بعد ذلك ببقاء موجدهم ومبدعهم الباقي.



وكذلك أمكنك أن تجريه في الأفلاك وما فيها، لو قيل بأن لها نفوساً كلية غير منطبعة فيها، بل مجردة متعلقة بأجرامها نوع تعلق، فيظهر لك أنه بفساد أجرامها لو فرض فسادها، لا تفسد نفوسها الكلية المجردة.

وبالجملة أنك إذا تأملت فيما تلونه عليك سابقاً، تبين لك أن كل ما هو مجرد عن المادّة في ذاته من الموجودات، سواء كان متعلقاً بها في أفعاله، كالنفس المجردة، أو لم يكن متعلقاً بها فيها كالعقل، إن جوّزنا وجوده، فهو من حيث تجرده عن المادّة في ذاته ممّا لا يطرأ عليه الفساد والزوال من جهة ذاته بذاته، سواء كانت تلك النفس نفساً ناطقة إنسانية، أو جنّية أو ملكية أو فلكية، وإنما الفساد الذي يتصوّر بالنسبة إلى النفس، إنّما هو فساد تعلقها عن بدنّها وعن الجسم الذي هو آلة لها في أفعالها، وبذلك يمكن أن يتأوّل قوله تعالى: «كلّ نفس ذائقة الموت»<sup>١</sup> على تقدير أن يراد بكلّ نفس هذا المعنى من النفس. وأن يتأوّل نظائر هذا، ممّا ورد في الكتاب والسنة، وأنّه لا يتصوّر هذا، أي فساد التعلّق أيضاً بالنسبة إلى العقل أصلاً، حيث إنّ المفروض على تقدير جواز وجوده كونه غير متعلّق بالمادّة أصلاً.

وبذلك استبان لك حال المجردات من الموجودات، من جملة الأجزاء المخصوصة من العالم في كونها باقية بعد وجودها، بقاءً مستنداً إلى علّة من خارج، وإن كانت هي في ذواتها ممكنة الوجود والعدم.



## في بيان حال الماديات من الموجودات

وبقي بعد، بيان حال الموجودات المادية من جملة أجزاء العالم، سواء كانت أجساماً أو صوراً أو أعراضاً، وسواء كانت من جملة الكائنات الفاسدات، أم غيرها، فلنتكلم في ذلك.

فنقول: إنّ الكائنات الفاسدات منها سواء كانت اجساماً أو صوراً أو أعراضاً، لا يخفى أنّ طريقان الفساد والزوال عليها من جهة ذواتها ممكن، بل واقع، كما يدلّ عليه المشاهدة والعيان.

وبالجملة لا ينكره أحد، ووجهه أنّ موادّها لكونها قابلة لكلا الضدّين، يمكن أن تستعدّ لكون صورة أو هيئة فيها فتتكوّن هي فيها ثمّ تستعدّ لفساد تلك الصورة أو تلك الهيئة، ولطروء ضدها عليها فتفسد هي، وقد يفسد بذلك الجسم أيضاً لفساد جزئه أي صورته، وأمّا تلك المواد، فلعدم كونها قابلة لفساد نفسها فلا يطرأ عليها الفساد، بل هي باقية في الحالين، فلذلك لا يتعدم ذلك الجسم بالمرّة، وقد مرّ بيان ذلك كلّه فيما سبق.

وأما غير الكائنات الفاسدات منها كالأفلاك وما فيها من النجوم والكواكب والكرات، فهي وإن كانت ممّا زعمت الفلاسفة بقاءها وأبدّيّتها وعدم إمكان طروء الفساد عليها، ولكنّها عند العقل ممّا لا مانع من طروء ذلك عليها، لامن جهة ذواتها، ولامن جهة غيرها، فإنّها حيث كانت ممكنة بالذات، يتساوي وجودها وعدمها بالنظر إلى ذواتها، كما لا مانع من وجودها لا مانع عند العقل من إمكان فناؤها، وانعدام صورها عن موادّها، بل من انعدام موادّها أيضاً وانعدامها بالمرّة.

وكذلك هي حيث كانت مركّبة من مادّة وصورة، كالكائنات الفاسدات، لا مانع عند



العقل من كون موادها قابلة للكلاضدين، فتكون قابلة لكون صورة فيها، فتتكون هي فيها، وكذا لفسادها عنها فتفسد عنها، وكذلك لا مانع عند العقل أن يقتضي العلم بالأصلح أن يخلق ضد صورها، فيطرأ عليها ضدها، فتتعدم صورها وتفسد.

وما ذكره الفلاسفة من الوجوه الدالة عندهم على عدم إمكان طرؤ الفساد عليها كلها وجوه ضعيفة، مبنية على أصول غير ثابتة، لا يكاد يتم التمسك بها في ذلك. مثل ما ذكره من أنها قديمة، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، كما مضى دليله. فإن ذلك مبني على قدم العالم، أو على قدم خصوص الأفلاك وما فيها، وقد ثبت بطلان ذلك، بل الحق أن العالم بجميع أجزائه حتى الأفلاك وما فيها حادثة حدوثاً دهرياً كما بيناه في رسالة موضوعه لذلك، فليرجع إليها.<sup>١</sup>

ومثل ما ذكره من أن الكائن الفاسد، يجب أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم، والأفلاك وما فيها لوجود مبدأ ميل مستدير فيها، لا يمكن أن يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، للتنافي بين الميلين، وإذا لم يمكن أن يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، فلا يمكن أن يطرأ عليها ما هو لازم ذلك من التغير والفساد.

ولذلك فرعوا على عدم إمكان الحركة المستقيمة فيها، وكذا على أن الحركة المستقيمة لوجاز عليها لجاز أن تكون إلى فوق وسفل أيضاً، وقد ثبت عندهم أن المحدد لذلك، هو الفلك، فيلزم أن يقع الحركة المستقيمة إلى جهة محددها. أي الفلك الذي فرض فساده، فيلزم وقوع الحركة إلى جهة من غير محدّد لتلك الجهة، عدم إمكان قبولها لطرؤ الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف، وأمثال ذلك مما لا يمكن حصوله إلا بالحركة.

ومثل ما ذكره من عدم إمكان ضد لصور الأفلاك، فكيف يطرأ عليها الفساد الذي هو يكون بطرؤ أضدادها عليها. وأن موادها مخالفة بالنوع لمواد الكائنات الفاسدات، فلا تقبل فساد صورها عنها ونحو ذلك مما ذكره في كتبهم، فإن ذلك كلها وجوه ضعيفة فاسدة، كما هو مبين في كتب أهل الشرع من العلماء. ونحن أيضاً في تعليقاتنا على الشفاء قد بينا فساد تلك الوجوه بما لا مزيد عليه، فليطالع ثمة.

غاية الأمر أن موادها وصورها لكونها مخالفة من بعض الجهات لمواد العنصريّات



وصورها، يجوز أن يقتضي العلم بالأصلح بقاءها بعينها، أي بقاء صورها في موادها في هذه النشأة الدنيوية، ثم يقتضي عند قيام الساعة زوالها وانعدامها، أي فساد صورها عنها بخلق أزداد تلك الصور، فطراً عليها فتقبل موادها تلك الأزداد وفساد الصور الأولى. ولا مانع من ذلك عند العقل، بل إن النصوص السمعية القطعية، دالة على وقوع الفساد وطروئه عليها، كما دلّت على طروئه على غيرها من الأجسام العنصرية، كليّاتها وأجزائها وجزئياتها، وتلك النصوص في الكتاب والسنة من الكثرة بحيث لا تكاد تحصى، مثل قوله تعالى:

«يوم نطوى السماء كطيّ السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده».<sup>١</sup>

«والسّموات مطويات بيمينه».<sup>٢</sup>

«فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة، فيومئذ وقعت الواقعة، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية، والمملك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية».<sup>٣</sup>

«وفتحت السماء فكانت أبواباً، وسيّرت الجبال فكانت سراباً».<sup>٤</sup>

«يوم تكون السماء كالمهل، وتكون الجبال كالعهن».<sup>٥</sup>

«وإذا السماء فرجت، وإذا الجبال نسفت».<sup>٦</sup>

«وإذا السماء كسطت».<sup>٧</sup>

«إذا السماء انشقت».<sup>٨</sup>

«إذا السماء انفطرت».<sup>٩</sup>

«يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسّموات وبرزوا لله الواحد القهار».<sup>١٠</sup>

«فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالذهان».<sup>١١</sup>

«يوم تمور السماء موراً، وتسير الجبال سيراً».<sup>١٢</sup>

١ - الأنبياء: ١٠٤.

٢ - الحاقة: ١٧-١٢.

٣ - المارج: ٨-٩.

٤ - التكوين: ١١.

٥ - الانقطار: ١.

٦ - الرحمن: ٣٧.

٧ - الزمر: ٦٧.

٨ - النبأ: ١٩-٢٠.

٩ - المرسلات: ١٠-٩.

١٠ - الانشقاق: ١.

١١ - إبراهيم: ٤٨.

١٢ - الطور: ٩-١٠.



«السَّما منفطر به كان وعده مفعولاً»<sup>١</sup>.  
 «أقتربت الساعة وأنشأ القمر»<sup>٢</sup>.  
 «فإذا برق البصر، وخسف القمر، وجمع الشمس والقمر»<sup>٣</sup>.  
 «فإذا النجوم طمست»<sup>٤</sup>.  
 «إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت»<sup>٥</sup>. «وإذا الكواكب انتثرت»<sup>٦</sup>.  
 «ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً،  
 وعرضوا على ربك صفاً، لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة»<sup>٧</sup>.  
 «فإذا جاء وعد ربِّي جعله دكاً وكان وعد ربِّي حقاً»<sup>٨</sup>.  
 «ويستلونك عن الجبال فقل ينسفها ربِّي نسفاً، فيذرها قاعاً صفصفاً»<sup>٩</sup>.  
 «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء»<sup>١٠</sup>.  
 «والأرض جميعاً قبضته يوم القيمة»<sup>١١</sup>.  
 «يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً»<sup>١٢</sup>.  
 «وإذا الأرض مُدَّت، وألقت ما فيها وتخلَّت»<sup>١٣</sup>.  
 «إذا زلزلت الأرض زلزالها، وأخرجت الأرض أثقالها»<sup>١٤</sup>.  
 «وإذا البحار سجرت»<sup>١٥</sup>.  
 «وإذا البحار فجرت»<sup>١٦</sup>.  
 وهذه الآيات الكريمة وأمثالها، مما ورد في السنّة الشريفة في ذلك، كما تدلّ دلالة قطعية على وقوع الفساد على الأفلاك وما فيها من النجوم والكواكب، وعلى غيرها من

١ - المزمّل: ١٨.	٢ - القمر: ١.
٣ - القيامة: ٧-٩.	٤ - المرسلات: ٨.
٥ - التكوّن: ١-٢.	٦ - الانقطار: ٢.
٧ - الكهف: ٩٨.	٨ - الكهف: ٩٨.
٩ - طه: ١٠٥-١٠٦.	١٠ - النمل: ٨٨.
١١ - الزمر: ٦٧.	١٢ - المزمّل: ١٤.
١٣ - الانشقاق: ٣.	١٤ - الزلزلة: ١-٢.
١٥ - التكوّن: ٦.	١٦ - الانقطار: ٣.



الأرض والجبال والبحار، كذلك تدلّ على عدم كونها قديمة، إذ لو كانت قديمة، لما جاز عليها وقوع الفساد، حيث إنّ مائت قدمه، امتنع عدمه، إلاّ أنّها لاتدلّ على انعدام تلك المذكورات بالمرّة، وفسادها بالكليّة، بل إنّما تدلّ على فسادها على تلك الأنهاج المذكورة وعلى الأنحاء التي هي مضامين تلك الآيات الكريمة، كما يظهر على من تدبّر فيها.

ولا يخفى أنّ تلك الأنهاج والأنحاء ليست بانعدامها بالمرّة، بل إنّما هي فساد صورها وزوال هيّاتها وعدم بقائها على النهج الذي كانت تلك الأشياء عليه أولاً من الوجود والتشخص والصورة والكيفيّة، ولعلّ سرّ ذلك - والله أعلم - اقتضاء العلم بالأصلح عند قيام الساعة فسادها، بأن يخلق أضداد تلك الصور، فتطرأ عليها، وحيث كانت موادّها قابلة لكلا الضدين، قبلت أضدادها ففسدت عنها تلك الصور الأوّل، لكنّها باقية في الحاليين حيث لا دليل على فسادها في ذاتها.

وبالجملة فهذه الآيات ونحوها، لاتدلّ على انعدام تلك المذكورات بالمرّة حتّى بموادّها، ولا دليل آخر أيضاً عليه، بل إنّما تدلّ على انعدامها بصورها وهيّاتها ووجوداتها الخاصّة، ويمكن بقاء موادّها، ولاضير فيه، لو قلنا بحدوث تلك الموادّ وبقائها بعد وجودها لأجل عدم كونها قابلة للفساد، كما في النفس الإنسانيّة، ومن هذه الجهة ليس في ذلك انعدام تلك الأشياء بالمرّة، فلذا يجوز إعادتها لو فرضنا إعادتها، مع أنّا لو قلنا بوجود نفس مجرّدة متعلّقة بالأفلاك وما فيها كما هو مذهبهم، وقلنا ببقاء تلك النفوس بعد خراب الأفلاك وفساد صورها وهيّاتها كما أشرنا إليه سابقاً، لكان عدم انعدام الأفلاك وما فيها بالمرّة أظهر، إذ النفوس المتعلّقة بها باقية وكذا موادّها. والله أعلم.



## في بيان معنى مادّل من السمعيّات على هلاك كلّ ماسواه أو على الفناء بالمرّة

ثمّ إنّّه قد وردت في القرآن الكريم آيات أخر في هذا المقام:  
منها قوله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت».<sup>١</sup>

وهذه مفادها لو كان المراد بالنفس، النفس بالمعنى المصطلح، أنّ كلّ نفس تذوق الموت بخراب بدنّها وزوال الجسم الذي هي متعلّقة به نوعاً من التعلّق، وتنقطع علاقتها عنه، فيشمل هذا كلّ ذي نفس مجرّدة من الإنس والجنّ والملك والفلک، ولو كان المراد بالنفس أعمّ من النفس المجرّدة والمنطبعة كالصور والقوى الحالّة في الأجسام، كان مفاد الآية أنّ كلّ نفس مجرّدة أو منطبعة تذوق الموت، أمّا النفس المجرّدة فكما ذكر، وأمّا المنطبعة فبفسادها في ذاتها، وزوالها عن مادّتها، لقبول تلك المادّة فسادها عنها من غير فساد ذات المادّة بذاتها.

ومنه يعلم الحال لو أريد بالنفس ذات الشيء، أي الشيء مطلقاً مجرّداً كان أم مادّياً، فلکياً كان أم عنصرياً وحينئذ لولم نقل بالعقول المجرّدة، لكان عموم كلّ شيء في الآية باقياً بحاله، ولو قلنا بها ينبغي تخصيص ذلك العموم بما سوى العقول ونحوها، إذ الدليل العقلي كما مضى ذكره، قائم على بقاء الموجودات المجرّدة عن المادّة في ذاتها، وكذا المفروض أن لا مادّة هنا يتعلّق بها العقل، حتّى يمكن أن يقال إنّ موته عبارة عن قطع تعلّقه عن تلك المادّة كما ينبغي تخصيصه بغير الصادر الأوّل أيضاً.

وكذا بغير موجودات النشأة الأخروية، حيث إنّنا قد أقمنا فيما مضى الدليل على بقائها



أيضاً. والله تعالى أعلم.

ومنها قوله تعالى: «كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَأَنْ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ».<sup>١</sup>  
وهذه بمنطوقها حيث قال: «كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَأَنْ»: تدلّ على فناء كلٍّ من على الأرض  
من ذوي العقول، أو فناء كلٍّ ما على الأرض من ذوي العقول وغيرهم، وينبغي أن يكون  
معنى الفناء في شأنهم كما فصل سابقاً.

وبمفهومها حيث قال: «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ» تدلّ على فناء كلٍّ شيء سوى وجهه  
تعالى، وذاته المقدسة تعالى شأنه، سواء كان من في الأرض أو من في السماء أو نفس  
الأرض والسماء وأجزائهما وجزئياتهما، حيث إنّ بقاء وجه الربّ تعالى أي ذاته وحده  
كما هو مفهوم الآية، إنّما يكون إذا انعدم ماسواه مطلقاً فيرجع مفاده إلى فناء كلٍّ شيء سواء  
تعالى. وينبغي أن يكون معنى الفناء حينئذ كما ذكر أيضاً سابقاً في فناء كلٍّ شيء، مع أنّه  
يمكن تأويل هذه الآية بما سيأتي من تأويل قوله تعالى: «كُلٌّ شَيْءٌ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ».<sup>٢</sup>  
فانتظر.

ومنها قوله تعالى: «وَيَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ  
إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ».<sup>٣</sup> وقوله تعالى: «وَنَفَخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي  
السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ».<sup>٤</sup>  
وهاتان الآيتان تشتركان في الدلالة على عروض تلك الحالة التي هي مضمونها من  
الفزع أو الصعق على كلٍّ من في السموات ومن في الأرض من ذوي العقول حتّى الملائكة  
أو على كلٍّ ما فيهما من ذوي العقول وغيرهم، إلّا أنّ الأولى منهما تدلّ على أنّ تلك الحالة  
هي الفزع، والفزع معناه نوع اضطراب وتغيّر حالة والثانية منهما تدلّ على أنّ تلك الحالة،  
هي الصعق وهو الموت، فإنّ حملت الأولى على الثانية، فيكون المراد بتلك الحالة الموت،  
أو الثانية على الأولى فيكون المراد بها الاضطراب والتغيّر، وإن لم تحمل إحداهما على  
الأخرى، فيكون المراد طروء تينك الحالتين جميعاً عليهما، ولا بعد في أن تطرأ الحالة  
الأولى أي الفزع أولاً ثمّ تطرأ الحالة الثانية أي الموت ثانياً.



وكذا تشترك الآيتان في الدلالة على عروض التغير والفساد والموت على من في السموات والأرض، إلا من شاء الله، وقد فسره المفسرون تارة بالملائكة الأربعة أي جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، وتارة بالشهداء.

وبالجملة فالمراد بمن شاء الله إما جماعة من الملائكة المقربين أو جمع من النبيين والصديقين. فيصير المعنى أن تلك الحالة عند النفخة، لاتعرض لهؤلاء الملائكة وللشهداء، فيكون مفاد الآيتين عروض الموت والفناء لكل أهل العقل أو لكل موجود في السماء والأرض، غير من شاء الله، وينبغي أن يفسر الموت والفناء بالنسبة إلى كل أحد وكل شيء بما يناسب حاله كما ذكر سابقاً.

ومنها قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»<sup>١</sup>.

وهذه الآية لو أريد بها العموم الحقيقي بحيث يشمل كل شيء مما سواه تعالى حتى مادل الدليل على بقاءه أيضاً كالصادر الأول، والنشأة الأخروية بما فيها والنفوس المجردة الإنسانية وغيرها، فينبغي أن تتأول الآية بما أولها بعضهم من أنه لعل المراد بالهلاك ضعف الوجود وليسية الهيئات الممكنة في أنفسها، يعني أن كل شيء بحسب وجوده الفاض عليه ضعيف ناقص ليس وجوده تاماً كاملاً، حيث إنه لو فرض انقطاع قبض الوجود عنه ولو آنماً، لانعدم وفني إلا وجهه أي إلا من جهة إفاضته تعالى الوجود عليه، فإنه بهذه الجهة يكون موجوداً باقياً، وبعبارة أخرى أن كل موجود من الموجودات وكل مهية من الهيئات الممكنة من حيث إنه ممكن في ذاته، فهو قابل لطريان عدم عليه، كما أنه قابل لطريان الوجود عليه، فهو بالنظر إلى ذاته ومهيته ممكن هالك، ليس له وجود، بل إنما وجوده من جهة ارتباطه بجاعله ومفيض الوجود عليه.

والحاصل أنه على تقدير إرادة العموم الحقيقي من كل شيء، ينبغي إرادة أن المراد بالهلاك، الهلاك في مرتبة الذات، لا الهلاك بالفعل الطارئ بعد الوجود.

وأما لو أريد بكل شيء العموم في الجملة، بحيث يعم كل شيء عدا ما استثنى، لا يمكن إرادة الهلاك بالفعل منه، ويكون المعنى أن كل شيء سوى مادل الدليل على بقاءه، يعرض له الهلاك والموت بالمعنى الذي يناسب حاله، كما ذكر سابقاً حتى الملائكة أيضاً، أما



غير الملائكة الأربعة والشهداء كما دلت الآيتان السابقتان عليه، فهو إن كان من غير الملائكة من الجن والإنس وغيرهم فعروض الهلاك على بعضهم الذين لم يكونوا باقين عند النفخة الأولى، يكون قبل النفخة الأولى بموتهم قبلها، وعلى بعضهم الباقيين عندها، يكون عندها، كما يكون عروض ذلك على غيرهم من السماء والأرض والجبال والبحار وأمثالها، مما كانت باقية عند النفخة الأولى عندها أيضاً، كما دلت عليه الآيات السابقة، وإن كان من الملائكة غير من شاء الله فعروضه عليهم أيضاً يكون عندها أيضاً كما دلت عليه الآيتان السابقتان. وأما من شاء الله فإن لم تقل بعروض الهلاك عليهم أصلاً كما هو مفاد الآيتين، فينبغي تخصيص «كل شيء» في قوله تعالى: «كل شيء هالك» بغيرهم أيضاً ولا محذور فيه. وإن قلنا بهلاكهم كما يدل عليه عموم «كل شيء» في الآية، فينبغي أن يقال بأنه يجوز أن يطأ عليهم الموت أيضاً بعد موت الملائكة غيرهم، وإن كانت البعديّة آنأماً، وكذلك الهلاك آنأماً.

وعلى التقادير فينبغي أن يراد بهلاك الملائكة انقطاع علاقة نفوسهم الشريفة عن أبدانهم اللطيفة، لانعدامهم بالمرّة. وهذا الذي ذكرنا، هو وجه التأويل في قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» ويظهر منه أنه لا دليل فيه على انعدام النشأة الأخروية، ولو آنأماً كما تمسك به من قال به وإن ما ذكره بعضهم من حمل «كل شيء» على العموم الحقيقي، وحمل الهلاك على الهلاك بالفعل، وحمل الآية على أن كل شيء يعرض له الموت والفناء قبل قيام الساعة ولو آنأماً فيعاد بعده، ليس بواضح. وبالجمله الهلاك والفناء وأمثالهما من الألفاظ ليست بصريحة في الانعدام بالمرّة، بل يمكن حملها على الهلاك والفناء الذي يناسب حال ذلك الفاني والهالك كما ذكرنا سابقاً، فتأمل.

ومنها قوله تعالى: «هو الأول والآخرة»<sup>١</sup>

وبيان كيفية دلالة هذه الآية يحتاج إلى تفسير معنى الأول والآخرة في شأنه تعالى أولاً حتى يستبين ذلك، حيث إن الأوليّة والآخرة اللتين أطلقنا على ذاته تعالى، سواء أريد بهما الأوليّة والآخرة الحقيقيّتين كما في الآية أو أعمّ منهما ومن الإضافيّتين، معناهما التقدّم والتأخّر.



والمشهور عندهم أَنَّ التقدّم والتأخّر على أنحاء خمسة: بالعلية وبالطبع وبالزمان وبالرتبة وبالشرف، كما هو مذهب الحكماء، أو ستة كما هو رأي المتكلمين: تلك الخمسة وبالذات، كما بين أجزاء الزمان عندهم.

فينبغي أن ينظر أن أيّاً من معاني التقدّم والتأخّر يصحّ إرادته في الآية الكريمة، وعلى تقدير الصحة فهل هما بمعنى واحد في الأوليّة والآخريّة أو بمعنىين مختلفين، وأنّه كيف يصحّ إطلاق الأوّل والآخّر على ذات واحدة، وأنّ هذا الإطلاق هل هو باعتبار واحد أم باعتبارين، وأنّ هذه الأوليّة والآخريّة هل هما بالنسبة إلى ذاته تعالى بمعنى أنّه تعالى متقدّم على ذاته ومتأخّر عن ذاته، أو بالنسبة إلى غيره بمعنى أنّه متقدّم على غيره ومتأخّر عن غيره.

فنقول: لا يخفى عليك أنّ التقدّم بالعلية وإن صحّ إطلاقها على ذاته تعالى بالنسبة إلى غيره، بمعنى أنّه تعالى علّة موجودة لما سواه، لكنّه لا يصحّ إطلاق المتأخّر بهذا المعنى عليه، فإنّ المتأخّر بالعلية معناه كونه معلولاً، والحال أنّه تعالى شأنه ليس بمعلول لالذاته ولالغيره.

وكذلك التقدّم بالطبع، لو أريد به تقدّم العلّة الناقصة ماسوى العلّة الفاعلية، فلا يصحّ إطلاقه عليه تعالى أصلاً وإن أريد به أعمّ من ذلك حتّى يشمل تقدّم العلّة الفاعلية أيضاً، فهو على تقدير صحّة إطلاقه عليه تعالى بالنسبة إلى غيره، لا يصحّ إطلاق المتأخّر بالطبع عليه تعالى، لاستلزام كونه معلولاً بالطبع، وهو سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك.

وأيضاً قد تقرّر عندهم أنّه لا يجوز في السبق بالعلية وبالطبع أن يصير السابق متأخراً وهو هو بعينه، ولذلك قيل: إنّهما سبقان حقيقتان، وأولى بمفهوم السبق من غيرهما، كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان، حيث يجوز فيها ذلك.

والحال أنّه في الآية الكريمة أطلقت الأوليّة والآخريّة كليهما على ذاته تعالى ولا يخفى أنّ ذاته تعالى لا تتغيّر فيه أصلاً وهو هو بعينه في الحالين، فلا يكون معناهما التقدّم والتأخّر بالعلية أو بالطبع.

ولا يخفى أيضاً أنّ التقدّم والتأخّر بالرتبة لا يصحّ إرادتهما في الآية، إذا المعتبر فيهما أن يكون هناك ترتّب بين السابق والمسبوق، إمّا ترتّب حسي كما بين الإمام والمأموم،



أوترتب عقلي كما بين الأجناس والأنواع الإضافية المترتبة على سبيل التصاعد أو التنازل، ولاسترة في أن هذا الترتب منفي هنا، سواء فرض ترتب بين ذاته تعالى وبين ذاته، أو بين ذاته تعالى وبين غيره، فلا يصح إرادتهما في الآية.

نعم لو صحت إرادتهما فيها، لامانع من إطلاق الأوليّة والآخريّة كليهما على ذاته تعالى، حيث يجوز فيهما أن يصير السابق متأخراً وهو هو بعينه.

ولا يخفى أيضاً أن التقدم بالشرف وإن كان يجوز إطلاقه عليه تعالى، لكن بالنسبة إلى غيره، بمعنى أنه تعالى أشرف من غيره، لكنّه لا يصح إطلاق المتأخر بهذا المعنى، سواء اعتبر بالنسبة إلى ذاته تعالى إلى غيره، وسواء كان ذلك باعتبار واحد أم باعتبارين، وإن جاز في هذا القسم أيضاً اجتماع الوصفين على ذات واحدة باعتبارين.

ولا يخفى أيضاً عدم صحة إرادة التقدم والتأخر بالذات اللذين أثبتتهما المتكلمون بين أجزاء الزمان، كسبق الأمس على الغد، سواء اعتبر ذلك بالنسبة إلى ذاته تعالى أو إلى غيره، وسواء كان باعتبارين أو باعتبار واحد.

فبقي أن يكون المراد بالأوّل والآخريّة في الآية التقدم والتأخر بالزمان، ومعنى ذلك هو أن يكون السابق قبل المسبوق قبليّة لا يجمع معها البعد. وهذا أيضاً لا يصح إرادته في الآية، أمّا إذا اعتبر التقدم على ذاته أو التأخر عن ذاته سواء فرض وجوده تعالى وجوداً زمانياً، أم لم يفرض، لأنّ السابق هنا يجمع المسبوق، وأيضاً تقدّم الشيء على نفسه غير معقول، ولا جهة أيضاً هنا يصح اعتبار تقدّمه على نفسه وتأخره عن نفسه بجهة أخرى حتّى يكون التقدم والتأخر باعتبارين.

وأما إذا اعتبر ذلك التقدم على غيره وذلك التأخر عن غيره، فلأنّ المعترف في التقدم والتأخر الزمانيين أن يجوز كون المتقدم والمتأخر زمانياً، وما وجوده زمني، إمّا ما يكون وجوده تدريجياً كالزمان مثل الحركة، وهذا لا يجوز على وجوده تعالى لكونه ثابتاً أبداً الدهر لا تدريجياً موجوداً شيئاً فشيئاً ولا متجدداً متصراً. وإمّا ما يكون وجوده ثابتاً غير تدريجيّ سواء كان حدوثه تدريجياً أو دفعيّاً، ومع ذلك ما يكون وجوده محفوظاً بالزمان، واقعاً تحته، ويكون قبله زمان وبعده زمان إن انقطع زمان وجوده كبعض الأجسام. وهذا أيضاً لا يجوز على وجوده تعالى، لأنّه ليس قبله زمان ولا ما هو منشأ لانتزاع الزمان عنه،



بل ليس له قبل أصلاً، وكذا ليس له بعد ولا بعده زمان.

وإما ما كان الزمان منتزعا عنه ويكون هو واقعاً في حدّ من الزمان، وإن كان حدّاً أولاً منه ويبقى بعد ذلك، وهذا كالفلك على رأيهم، وهذا أيضاً لا يجوز على وجوده تعالى لأنه حيث كان ثابتاً أبد الدهر لا يجوز أن ينتزع منه الزمان الذي هو متغيّر متقضّ شيئاً فشيئاً، وليس أيضاً في مرتبة ذاته تعالى شيء يمكن أن ينتزع منه الزمان، ويكون أول وجوده واقعاً في الحدّ الأول منه، تعالى الله عن ذلك كلّ علواً كبيراً.

وبالجملة التقدّم والتأخّر الزمانيان إنما يصحّ إطلاقهما على ما هو وجوده زماني، داخل تحت الزمان، ومتغيّر بتغيّره، محفوف به أو واقع في حدّ منه، وأما ما هو وجوده غير متغيّر، بل ثابت أبد الدهر، متعال عن الزمان، كوجوده تعالى فلا يصحّ عليه إطلاق المتقدّم والمتأخّر بهذا المعنى.

ومما ذكرناه وفصلناه ظهر أنّه لا يصحّ إرادة الأوليّة والآخريّة في الآية بأحد المعاني الخمسة أو الستّة، سواء كان الإطلاق بمعنى واحد أو بمعنىين، وسواء كان باعتبار واحد أو باعتبارين، وسواء كان بالنسبة إلى ذاته تعالى أو إلى غيره، فكان ما ذكرناه يرد إشكالاً على معنى الآية الكريمة في إطلاق الأول والآخّر على ذاته تعالى.

وأما الجواب عن هذا الإشكال، فهو أنّ التقدّم والتأخّر الزمانيّين، كما يطلقان على ما كان وجوده زمانياً، وهذا بهذا المعنى منفيّ عن وجوده تعالى، حيث أنّه ليس زمانياً، كذلك يمكن أن يطلقا على ما ليس وجوده زمانياً، لكن بمعنى آخر، وهو أن يكون هناك زمان موجود أو زمان مقدّر، بحيث لو فرض هناك فإرض أمكن حكمه فيه بأنّ ذلك الشيء موجود، وليس شيء غيره موجوداً، لا بأن يكون ذلك الزمان الموجود أو المقدّر ظرفاً لوجود الشيء حتى يكون زمانياً، بل ظرفاً للحكم به. وحينئذ لو كان ذلك الشيء بحيث يفرض وجود غيره بعد وجوده، وكذا بعد زمان صحّة هذا الحكم، كان متقدّماً على غيره بالزمان بهذا المعنى، ولو كان بحيث يفرض وجود غيره قبل زمان صحّة هذا الحكم كان متأخراً عن غيره بهذا المعنى أيضاً، ولا شك أنّ إطلاق التقدّم والتأخّر بهذا المعنى يصحّ في شأنه تعالى، إذ لاسترة في أنّ وجوده تعالى بحيث لا يمكن أن يكون في مرتبته شيء غيره، ولا في أنّ وجوده كان ثابتاً دائماً باقياً في الأزل في الواقع، ولم يكن معه شيء، لا في



الواقع ولا في مرتبة منه، ثم شاء وأوجد الأشياء بحيث كان قبل إيجادها الأشياء زمان مقدّر أودهر غير متناه كما هو معنى القول بالحدوث الدهري على ما بيناه في الرسالة الموضوعية لذلك، وبحيث لم يكن ذلك الدهر الغير المتناهي ظرفاً لوجوده تعالى حتى يلزم كون وجوده تعالى زمانياً أودهرياً، بل ظرفاً لصحة الحكم بأنه تعالى موجود، وليس شيء غيره موجوداً، ولا أن يكون وجوده حدّاً أولاً لذلك الدهر، ويكون وجود غيره حدّاً آخر منه، حتى يلزم كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين.

ثم إنّه تعالى شاء - بعد إيجاد الأشياء وبقائها زماناً - فشاءها، فتفنى هي كما دلّت عليه الآيات والأخبار، بحيث إنّ الأشياء تفنى بعد وجودها، ويفرض هناك زمان موجود أو مقدّر، يصحّ الحكم فيه بأنه تعالى موجود وليس غيره موجوداً.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّه بالاعتبار الأوّل يصحّ إطلاق الأوّل عليه تعالى، حيث كان أولاً بحسب الزمان بهذا المعنى، وكذا بالعلىّة بالنسبة إلى غيره، وبالاعتبار الآخر يصحّ إطلاق الآخر عليه بالنسبة إلى غيره، لكن بالزمان بهذا المعنى فقط، فيظهر منه أنّ إطلاق الأوّل عليه تعالى يمكن أن يكون بمعنيين، وأمّا إطلاق الآخر عليه، فإنّما هو بمعنى واحد، هو بالزمان بهذا المعنى، وأنّ إطلاقهما جميعاً إنّما هو بالنسبة إلى غيره تعالى لا بالنسبة إلى ذاته، وكذلك إطلاقهما عليه تعالى باعتبارين، لا باعتبار واحد، وبذلك انحلّ الإشكال وظهر تفسير معنى الأوّل والآخر في حقّه تعالى.

وإن أبيت إطلاق التقدّم والتأخّر الزمانيين بهذا المعنى عليه تعالى فلامشاحة في أن يطلق عليه تعالى التقدّم والتأخّر بمعنى آخر غير تلك المعاني الخمسة أو الستّة كالتقدّم والتأخّر بالوجود مثلاً بذلك المعنى الذي ذكرنا، فإنّ الحصر في الخمسة أو الستّة، ليس حصراً عقلياً حتى لا يمكن إثبات قسم سابع معها، بل استقرائي وكأنّه لذلك أثبت بعضهم كصدر الأفاضل قسمين آخرين أيضاً مع تلك الأقسام المشهورة، هما التقدّم بالحقّ والتقدّم بالحقيقة. ومثّل للأوّل بأنّ الحقّ في تجلّيه في أسمائه ومراتب شئونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدّم ويتأخّر بذاته، لا بشيء آخر، فلا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخّر إلّا بحقّ لازم. وللثاني بأنّ الجاعل والمجعول إذا كان لكلّ منهما شينيّة ووجود، فتقدّم الشينيّة على الشينيّة من جهة اتّصافهما بالوجود، تقدّم بالذات، سواء كان بالعلىّة



أوبالطبع، وتقدّم نفس الوجود على الوجود تقدّم بالحقيقة.

وحيث عرفت ما ذكرنا من تفسير الأوّل والآخِر في شأنه تعالى، فاعلم أنّه موافق لما ورد من بعض كلمات المعصومين عليهم السلام كقولهم في الأدعية المأثورة عنهم: «يا كائناً قبل كلّ شيء، يا كائناً بعد كلّ شيء، يا حيّ قبل كلّ حيّ، ويا حيّ بعد كلّ حيّ، يا حيّ حين لا حيّ، يا حيّ يبقى ويفنى كلّ حيّ، يا ذا الذي كان قبل كلّ شيء، ثمّ خلق كلّ شيء، ثمّ يبقى ويفنى كلّ شيء».

وكذا هو مطابق للتفسير الذي ذكره العلماء. قال الشيخ الطوسي رحمته الله في تفسير قوله تعالى في سورة الحديد هو الأوّل: القديم السابق لجميع الموجودات بما لا يتناهى من الأوقات أو تقدير الأوقات. والآخِر الذي يبقى بعد فناء كلّ شيء. - انتهى.<sup>١</sup>  
وقال بعض أجلة العلماء رحمته الله ما مضمونه: إنّ معنى الأوّل في حقّه تعالى أنّه قبل كلّ شيء، وليس قبله أوفي مرتبة وجوده شيء، ومعنى الآخِر في حقّه تعالى أنّه ليس بعده شيء، وكلاهما من الصفات السلبية. - انتهى.

وحيث عرفت تفسير الأوّل والآخِر في حقّه تعالى، وعرفت أنّ معنى الآخِر في حقّه سبحانه أنّه هو الذي يبقى ويفنى غيره، عرفت أنّ معنى هذه الآية الكريمة آئل من بعض الوجوه إلى معنى الآية السابقة، وهي قوله تعالى: «كلّ شيء هالك إلاّ وجهه» إلاّ أنّه يمكن في تلك الآية السابقة التأويل بكلا الوجهين اللذين ذكرناهما، وأمّا في هذه الآية فلا يستقيم التأويل إلاّ بالوجه الأخير، لأنّ المتبادر من فناء غيره فناؤه بالفعل، كما دلّت عليه الآيات والأخبار أيضاً، لا لفناء في مرتبة ذاته.

وحيث كان المراد، هو الفناء بالفعل الشامل بإطلاقه لفناء كلّ شيء غيره تعالى - كما هو الظاهر - فينبغي أن يخصّص هذا العموم أيضاً بما سوى مادّل الدليل على بقائه، وقلنا إنّهُ مستثنى من العموم. والله تعالى يعلم حقيقة الحال.

ومنها قوله تعالى: «كما بدأكم تعودون».<sup>٢</sup>

وهذا لا يدلّ على فناء المخاطبين بالمرّة، بناءً على أنّهم في حال البدء كمالهم يكونوا

١ - تفسير البيان ٥١٨:٩؛ تفسير مجمع البيان ٢٣٠:٩.

٢ - الأعراف: ٢٩.



شيئاً فبدؤا وخلقوا عن لاشيء، كذلك هذا التشبيه، يقتضي أن يكونوا في حال العود أيضاً معدومين بالمرّة، فيعادوا عن لاشيء، لأنّه لانتصّ في الآية أنّ التشبيه في هذا المعنى، بل يمكن أن يكون التشبيه في أصل الفعل، أي كما أنّ البدء قد وقع، يكون العود واقعاً أيضاً وإن لم يكونوا في حال العود معدومين بالمرّة، وأن يكون التشبيه في الآية نظير التشبيه في قوله تعالى: «ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم»<sup>١</sup>. وسيأتي أنّ إعادة المعدوم بالمرّة بعينه ممتنع.

ثم إنك حيث أحطت خبراً بتفاصيل ماقدّمناه لك، يظهر لك تأويل كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في خطبة له عليه السلام في التوحيد وهو قوله عليه السلام: «وأنّه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده، لاشيء معه كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت، ولا مكان ولا حين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلا الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الأمور»<sup>٢</sup>. فتدبر تعرف.

وبالجملة تلك السمعيات المذكورة وغيرها، لادلالة قطعية فيها على فناء كلّ ما سواه تعالى فناءً بالفعل، ويمكن تخصيص عموماتها بما عدا ما استثنى، كما أنّها لادلالة قطعية فيها على أنّ ما يفنى من جملة الموجودات يفنى بالمرّة وينعدم بالكلية، بل يمكن تأويلها بما ذكرنا في ذيل بيان حال كلّ والله تعالى يعلم.

### ختام

قد استبان لك ممّا ذكرنا بطوله في هذا الباب، أنّ العالم بجميع أجزائه وإن كان بالنظر إلى ذاته وإمكانه جائز الفناء والعدم، إلّا أنّه لا يدلّ دليل عقلي أو سمعي على طريان الفناء بالفعل عليه بجميع أجزائه، بحيث لا يشذّ عنها فرد، وإنّما الدليل يدلّ على طرؤه الفناء بالفعل على بعض أجزائه كما فصلنا، وكذا لا دليل على أنّ كلّ ما يفنى بالفعل من جملة أجزائه يفنى بالمرّة وينعدم بالكلية، بل الدليل كما عرفت بيانه، إنّما يدلّ على أنّ بعضاً من

١- الأنعام: ٩٤.

٢- نهج البلاغة ١: ١٤٨، طبع مطبعة الاستقامة بالقاهرة.



ذلك ينعدم بالمرّة كالصور والأعراض القائمة بالموادّ، وبعضاً منه وإن كان ينعدم لكن لا بالكلية.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وهذا آخر ما أردنا إيرادَه في هذا الباب، أي في المقام الأوّل من المقامين اللذين كنّا بصدد بيانهما، فلنرجع إلى التكلّم في المقام الثاني.



## المقام الثاني في جواز إعادة المعدوم وعدمه

فنقول: المقام الثاني في أنّ المعدوم هل يجوز أن يعاد بعينه، أي بجميع عوارضه المشخصة أم لا؟ ذهب أكثر المتكلمين إلى جوازه، وذهب الحكماء وبعض المتكلمين إلى امتناعه، ولكلّ من الفريقين حجج، فلنذكر أولاً حججهم على ما ذهبوا إليه، ثمّ نتبعه بتحقيق ما هو الحقّ، إن أمكن، فنقول: إنّ الشيخ في الفصل الخامس من إلهيات الشفاء حقّق أولاً: أنّ الموجود والشيء والضروري والواحد ترسم معانيها في النفس ارتساماً أولاً، ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، وتكون هي مبادئ تصوّريّة، كما يقال: إنّ الشيء هو الذي يصحّ عنه الخبر، حيث إنّ ذلك لو كان تعريفاً حقيقياً لكان دورياً، فإنّ قولنا يصحّ أخفى من الشيء والخبر أيضاً أخفى من الشيء، وإنّما يعرف الصّحة، ويعرف الخبر بعد أن يستعمل في بيان كلّ واحد منهما أنّه شيء أو أمر أو نحو ذلك. نعم ربما كان في هذا التعريف وأمثاله تنبيه على ما في النفس، وأنّما بالحقيقة فليس تعريفاً فإنّك إذا قلت إنّ الشيء هو ما يصحّ الخبر عنه، يكون كأنّك قلت إنّ الشيء هو الشيء الذي يصحّ عنه الخبر، فتكون قد أخذت الشيء في حدّ الشيء.

وبالجملة أنّه قد حقّق أنّ الشيء والموجود ونحوهما، أعرف الأشياء عند العقل، ثمّ حقّق أنّ معنى الموجود ومعنى الشيء متصوّران في الأنفس، وهما معيّنان فالموجود والمثبت والمحصّل، أسماء مترادفة على معنى واحد، ولأنّك أنّ معناها قد حصل في النفس، والشيء وما يقوم مقامه، قد يدلّ به على معنى آخر في اللغات كلّها، فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو. فللمثلث حقيقة أنّه مثلث، وللبياض حقيقة أنّه بياض، وذلك هو الذي ربما سمّيناه الوجود الخاصّ، ولم يُردّ به معنى الوجود الإنباتي، فإنّ لفظ الوجود يدلّ به



أيضاً على معان كثيرة، منها الحقيقة التي يشيء عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء.

ثم قال: إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة، هي مهيتة، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، وذلك لأنك إذا قلت حقيقة كذا موجودة، إما في الأعيان أو في النفس أو مطلقاً، يعتمها جميعاً، كان لهذا معنى محصل مفهوم، ولو قلت إن حقيقة كذا، أو أن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشواً من الكلام غير مفيد، ولو قلت إن حقيقة كذا شيء، لكان أيضاً قولاً غير مفيد ما يجهل، وأقل إفادة منه، أن يقال: إن الحقيقة شيء، إلا أن يعني بالشيء الموجود، كأنك قلت إن حقيقة كذا حقيقة موجودة. وأما إذا قلت حقيقة «ألف» شيء، وحقيقة «ب» شيء آخر، فإنما يصح هذا وأفاد، لأنك تضمر في نفسك أنه شيء آخر مخصوص، ومخالف لذلك الشيء الآخر، كما قلت: إن حقيقة «ألف» حقيقة، وحقيقة «ب» حقيقة أخرى، ولولا هذا الإضمار، وهذا الاقتران جميعاً لم يفد.

فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الوجود إيّاه البتة بل معنى الموجود يلزمه دائماً، لأنه يكون إما موجوداً في الأعيان، أو موجوداً في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئاً.

وإن ما يقال إن الشيء هو الذي يخبر عنه، حق، ثم الذي يقال مع هذا إن الشيء قد يكون معدوماً على الإطلاق، أمر يجب أن ينظر فيه. فإن عني بالمعدوم المعدوم في الأعيان، جائز أن يكون كذلك، فيجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الأشياء<sup>١</sup> الخارجة، وإن عني غير ذلك كان باطلاً، ولم يكن عنه خبر البتة، ولا كان معلوماً إلا على أنه متصور في النفس فقط، فأما أن يكون متصوراً في النفس صورة تشير إلى شيء خارج، فكلاً، أما الخبر فلأن الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن، والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بأن يجب. وإذا أخبر عنه بالسلب أيضاً فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن، لأن قولنا هو يتضمن إشارة، والإشارة إلى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال. فكيف يوجب على المعدوم شيء.



ومعنى قولنا إنَّ المعدوم كذا، معناه أنَّ وصف كذا حاصل للمعدوم، ولا فرق بين الحاصل والموجود، فيكون كأننا قلنا: إنَّ هذا الوصف موجود للمعدوم، بل نقول: إنَّه لا يخلو ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه إمَّا أن يكون موجوداً وحاصلاً للمعدوم أو لا يكون موجوداً وحاصلاً له، فإن كان موجوداً حاصلاً للمعدوم، فلا يخلو إمَّا أن يكون هو في نفسه موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة، وإذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لامحالة، فالمعدوم موجود، وهذا محال وإن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء، فإنَّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً للشيء. نعم قد يكون الشيء موجوداً في نفسه ولا يكون موجوداً لشيء آخر. فأمَّا إن لم تكن الصفة موجودة للمعدوم، فهو نفي الصفة عن المعدوم، فإنَّه إن لم يكن هو النفي للصفة عن المعدوم، فإذا نفينا الصفة عن المعدوم، كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل. وإمَّا نقول: إنَّ لنا علماً بالمعدوم، فلأنَّ المعنى إذا تحصل في النفس فقط، ولم يُشرفه إلى خارج، كان المعلوم نفس ما في النفس فقط، والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه، هو أنَّه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة إلى خارج، وفي هذا الوقت فلانسبة له، فلا معلوم غيره، وعند القوم الذين يرون هذا الرأي، أنَّ في جملة ما يخبر عنه و يعلم أموراً لاشيئية لها في العدم، ومن شاء أن يقف على ذلك فليرجع إلى ما هذوا به من أقاويلهم التي لا يستحق فضل الاشتغال بها، وإمَّا وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأنَّ الإخبار إمَّا يكون عن معان لها وجود في النفس، وإن كانت معدومة في الأعيان، ويكون معنى الإخبار عنها، أنَّ لها نسبة ما إلى الأعيان، مثلاً إذا قلت: «إنَّ القيامة تكون» فهمت «القيامة»، وفهمت «تكون» وحملت «تكون» التي في النفس على «القيامة» التي في النفس، بأنَّ هذا المعنى إمَّا يصح في معنى آخر معقول أيضاً، وهو معقول في وقت مستقبل أن يوصف بمعنى ثالث معقول، وهو معقول الوجود، وعلى هذا القياس الأمر في الماضي. فبين أنَّ المخبر عنه لا بدَّ من أن يكون موجوداً وجوداً ما في النفس والإخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس، وبالعرض عن الموجود في الخارج. وقد فهمت الآن أنَّ الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل، وأنهما مع ذلك متلازمان. وعلى أنَّه قد بلغني أنَّ قوماً يقولون:



إِنَّ الحاصل يكون حاصلًا وليس بموجود، وقد يكون صفة الشيء وليس شيئاً لا موجوداً ولا معدوماً، وأنَّ «الذي» و «ما» يدلّ على غير ما يدلّ عليه الشيء، فهو لا يسوا من جملة المخيرين.

ثمَّ إنَّه قد حقّق تعسّر تعريف الواجب والممكن والممتنع بالتعريف الحقيقي، بل إنَّما يمكن ذلك بوجه العلامة وأنَّ جميع ما قيل فيه قد يكاد يقتضي دوراً ويبيّن ذلك.

ثمَّ قال: ومن تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قول من يقول: إنَّ المعدوم يعاد، لأنَّه أوّل شيء يخبر عنه وذلك لأنَّ المعدوم إذا أُعيد يجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله لوجود بدله، فرق، فإن كان مثله إنَّما ليس هو لأنَّه ليس الذي كان وعدم، وفي حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذي أومأنا إليه فيما سلف آنفاً، وعلى أنَّ المعدوم إذا أُعيد احتيج إلى أن يعاد جميع الخواصّ التي بها كان هو ما هو ومن خواصّه وقته فإذا أُعيد وقته كان المعدوم غير مُعاد، لأنَّ المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان، فإن كان المعدوم يجوز إعادته وإعادة جملة المعدومات التي كانت معه، والوقت إمّا شيء له حقيقة وجود وقد عدم، أو موافقة موجود لعارض من الأعراس على ما عرفت من مذهبهم، جاز أن يعود الوقت والأحوال فلا يكون وقت ووقت فلا يكون عود.

على أنَّ العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج فيه إلى بيان وكلّ ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم. - انتهى كلامه.

ونقل المحقّق الدواني عن الشيخ في التعليقات: «أنَّه قال في بيان هذا المطلب إذا وجد الشيء وقتاً ماثم لم يعدم واستمرّ وجوده في وقت آخر وعلم ذلك أو شوهده علم أنَّ الموجود واحد، وأمّا إذا عدم فليكن الموجود السابق «ألف» وليكن المعاد الذي حدث «ب» وليكن المحدث الجديد «ج» وليكن «ب» كـ «ج» في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك، ولا يخالفه إلّا بالعدد فلا يتميّز «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «ألف» منسوباً إليه دون «ج» فإنَّ نسبة «ألف» إلى أمرين متشابهين من كلّ وجه إلّا في النسبة التي ننظر هل يمكن أن يختلفا فيه أو لا يمكن، لكنَّهما إذن لم يختلفا فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر.

فإن قيل: إنَّما هو أولى لـ «ب» دون «ج» لأنَّه كان لـ «ب» دون «ج» فهو نفس هذه



النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه، بل يقول الخصم إنما كان لـ «ج».

بلى إذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفقد من حيث هو ذات. ثمّ أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه أخرى، وإذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له «ألف» وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر، بل إما أن يكون كلّ واحد منهما معاداً أو لا يكون ولا واحد منهما معاداً وإذا كان المحمولان الاثنان، يوجبان كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمرّ موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة، بقي له الإثنيّة الصرفة لا غير. - انتهى كلامه. <sup>١</sup>

وقال المحقّق الطوسي رحمته الله في التجريد: «والمعدوم لا يعاد لاستناع الإشارة إليه، فلا يصحّ الحكم عليه بصحة العود، ولو أعيد لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه، ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان، والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهية. - انتهى. <sup>٢</sup>

وقال الفاضل الأحساوي رحمته الله في المجلي: «قال: النوع الثاني في تحقيق المذهب في جواز إعادة المعدوم. فنقول: ذهب طائفة كثيرة من المتكلمين كالأشعري ومن تبعه إلى جواز إعادة المعدوم محتجين بأنّه لو استحال عوده لزم انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو باطل، إذ لا شك في أنّه ممكن الوجود حالتي الوجود والعدم، فلا يصحّ اتصافه بالامتناع الذاتي للتنافي بين حقيقتي الإمكان والامتناع الذاتيتين.

وتحرير محل النزاع أنّ مراد المانعين بعود المعدوم إن كان الامتناع الغيري، فينبغي أن يرتفع النزاع، لأنّ دعوى القائلين بالجواز تحقّق الإمكان الذاتي، وإن كان الامتناع الذاتي فهو الظاهر من عباراتهم، لأنّ إطلاق الامتناع وإطلاق الوجوب مشعر بالذات إذ المطلق ينصرف إلى الكامل، ولأنّ المحال لازم على تقدير العود، وما هو ممكن لذاته لا يستلزم المحال.



فإذا قيل: كيف يقال للذي وجد في وقت ما ممتع ذاتاً، قالوا إن وجوده الثاني ممتع، فأجازوا الأول وأحالوا الثاني.

واعترضوا على حجة القائلين بجوازه بأن قبول الوجود ثانياً أخص من مطلق الوجود، وقابلية الأعم لا توجب قابلية الأخص كما أن الإنسان قابل للحيوانية وليس بقابل للفرسية، فجاز أن يكون قابلاً لمطلق الوجود دون الوجود الثاني.

وأقول: وبيان ذلك، أن الوجود الثاني مقيد بكونه بعد الوجود الأول متخللاً بينهما عدم، والممتع هو هذا المقيد، والوجود الأول خال عن هذا القيد، لأنه وجود أول بعد عدم أول، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى هذا الوجود.

وتحقق الامتناع في المقيد لا يستلزم تحققه في المطلق، لما بينهما من المغايرة الذاتية، فإمكان الأول لا يستلزم إمكان الثاني لما قلناه من المغايرة، فصح اتصاف أحدهما بالامتناع والآخر بالإمكان.

قال: أجب بأنه إذا ثبت أنه قابل للوجود من حيث هو يلزم أن يكون قابلاً له في جميع الأوقات، فحينئذ لو فرضناه أنه لم يكن موجوداً أولاً كانت هذه القابلية ثابتة دائماً، فوجوده الأول إن أفاده زيادة استعداد لقبول وجوده الثاني، أولم يفده، فإن أفاده فقد صار العود أهون، وإن لم يفده فلا ينقص عما هو عليه في الذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات لامتناع الانقلاب.

أقول: لقائل أن يقول إن قبوله الوجود الأول مازاده استعداد القبول الثاني، بل كان مانعاً من قبول الوجود الثاني، لأن قبول المطلق يكون هو المانع من قبول المقيد الذي لا يصح اجتماعه معه بناءً على امتناع اجتماع الثنتين.

قال: بل الحق أن حصول الوجود الأول يفيد زيادة استعداد لاكتسابه معنى يفيد زيادة استعداد لقبول الوجود ثانياً لأن القبول إذا حصل للقابل مرة يصير القابل أقبل له واتصافه به أسهل، فإذا اتصف ثالثاً صار أشد قبول، حتى يصير ملكة وهذا ضروري.

أقول: لمانع أن يمنع الضرورة هنا، فإن القابل لا يزداد في الاستعداد بتكرر القبول إلا إذا كانت الهوية القابلة متحققة الثبوت بعد عدم المقبول الأول، أما إذا انتفت الهوية بانتفاء المقبول فلا يتحقق زيادة الاستعداد، بل ولا يبقى هناك استعداد أصلاً خصوصاً إذا قيل: إن



الاستعداد أمر وجودي يفتقر إلى محلّ يقوم به فمع انتقاء الهوية لا يبقى شيء أصلاً فلا استعداد البتّة، خصوصاً على مذهب الأشعري القائل بأنّ الموجود نفس المهيّة، فإنّ بانتفائه ينتفي المهيّة بالكلّيّة، لأنّه نفسها فلا يبقى للاستعداد محلّ إذ لا مستعدّ.

نعم هذا الكلام لو صحّ فإنّما يتمّ على رأي المعتزلي القائل بمغايرة الوجود للمهيّة خارجاً فإنّ محلّ الاستعداد حينئذ يكون باقياً عند زوال الوجود الأوّل، لكون المهيّة شيئاً في العدم مع أنّ لقائل أن يقول إنّ قبولها للثاني منع من قبولها للأوّل، والمانع للشيء لا يكون معدّلاً له، فتدبّر.

قال: ولعلّ المراد من قوله تعالى: «وهو أهون عليه» هذا القدر، والله المثل الأعلى فإنّ خلق السموات والأرض ابتداءً أعلى وأقوى من الحشر، فهو مثال له ودليل عليه لمن تدبّر.

ولهذا قال عليّ عليه السلام: «عجبت لمن أنكر النشأة الآخرة وهو يرى النشأة الأولى» والآية الكريمة دالّة على ذلك في قوله تعالى: «قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة»<sup>١</sup> ومن ذهب إلى امتناع العود، احتجّ عليه بوجه:

الأوّل: أنّ المعدوم لا يبقى له هويّة ليصحّ الحكم عليه بالعود، والصغرى بديهية، وأمّا الكبرى، فلأنّ الحكم إنّما يكون على الهوية وحيث لا هويّة لاحكم.

الثاني أنّه لو أُعيد لوجب أن يعاد جميع الخواصّ التي هو بها، وإلّا لما كان المعاد هو، بل غيره، لأنّ الشخص إنّما يكون هو بخواصّه، ومن خواصّه وقته الذي وجد فيه، وإذا أُعيد مع وقته فقد أُعيد هو في وقته، فيكون مبتدأً من حيث إنّّه معاد فلا يكون معاداً، فإنّ المعاد هو الذي وجد في وقت ثان، وقد وجد في وقته الأوّل، فكيف يكون معاداً.

الثالث: أنّه لو أمكن عوده لأمكن عود مثله معه، لأنّ حكم الأمثال واحد، وذلك محال، فإنّه لو أُعيد مع مثله لما امتاز أحدهما عن الآخر لتساويهما مع جميع الوجوه، وإلّا لما كانا مثليين، فلا امتياز بين اثنين؛ هذا خلف.

واعترض على الأوّل: بأنّ قولكم «لا يصحّ الحكم عليه» حكم عليه، وهو تناقض، ومتى صحّ الحكم عليه لا يصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لأنّ الامتناع إن كان لما هو هو،



كان وجوده محالاً مطلقاً فلا يصحّ عليه الدخول في الوجود؛ هذا خلف، وإن كان لغيره كان هو من حيث هو قابلاً للعود وهو المطلوب.

أقول: قوله: «قولكم لا يصحّ الحكم عليه حكم عليه» فيه نظر، لأنّه عند التحقيق مغالطة ظاهرة، لأنّ قولنا لا يصحّ الحكم عليه، ليس هو من الإيجاب المعدول حتّى يتحقّق احتياجه إلى الموضوع المحصّل، بل هو من السلب البسيط الذي لا يفتقر إلى ثبوت موضوع، لأنّ الشيء إذا عدم وانتفت هويّته صحّ سلب كلّ شيء عنه بخلاف الحكم عليه بالعود، فإنّه حكم إيجابي محصّل يحتاج فيه إلى موضوع محصّل ثبت له المحمول في ذاته وبينهما فرق كما حقّق في المنطق وحينئذ نقول: قولكم: «المعدوم يعاد»، موجبة محصّلة يحتاج في ثبوت محمولها لموضوعها إلى ثبوت الموضوع وتحقّقه في ذاته والمعدوم لا هويّة له حتّى يصحّ ثبوت حكم العود له بخلاف قولنا: المعدوم لا يعاد، فإنّه سالبة بسيطة فلا يحتاج في جواز العمل هنا إلى ثبوت الموضوع وتحقّقه في نفسه حتّى يصحّ سلب العود عنه، بل يصحّ ذلك السلب عنه لكون هويّته غير متحقّقة فلا يتحقّق شيء من صفاتها، فإنّ الهويّة إذا انتفت صحّ سلب جميع لوازمها على سبيل المناسبة، وذلك ممّا يبيّن عند أهله.

قال: وفيه نظر، لأنّ الحكم بامتناع العود لا يستلزم الحكم عليه بامتناع الوجود الأوّل، لأنّ امتناع الوجود لا يستلزم امتناع الوجود الأوّل، لعدم التلازم.

والتحقيق أنّ الحكم بالإعادة ليس على المعدوم المطلق ليمتنع، وأنما هو حكم على المعدوم الذهني بأنّه يعاد في الخارج كما كان قبل وجوده الأوّل فإنّه إن صدق عليه أنّه يصحّ الحكم عليه بالوجود فكذباً يصحّ هنا. والعجب عن غفلتهم عن هذا المعنى مع ظهوره.

وعلى الثاني: بعدم تسليم كون الوقت من الخواصّ التي يكون الشخص بها هو، فإنّ الزمان لا دخل له في التشخيص.

وفيه نظر، إذ لما منع أن يمنع من ذلك، فإنّ الوقت من جملة المشخصّات، بل الأحسن أن يقال لا نسلم أنّ المعاد الذي وجد في وقت ثان، بل الذي وجد ثانياً سواء وجد في وقت آخر أو في وقته الأوّل، بل نقول إنّّه يجوز أن يكون هو ووقته مُعادين.



وعلى الثالث: أنَّ المثل هو المساوي في المهية، ولا يجب المساواة في جميع الصفات، فلا يلزم أنه لو أُعيد مثله لما بقي الامتياز، فإنَّ الامتياز متحقّق بين زيد وعمر مع تحقّق المماثلة بينهما، والتماثل من جميع الوجوه ممتنع.

قال: قال بعض من منع أنَّ هذه الوجوه تنبهيّة لاستدلالية فلا يرد عليها ما ذكره، فإنَّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضرورية، فإنَّ من عدمت هويّته بالكلية لا يصحّ اتّصافه بشيء من الصفات الضرورية، والعود صفة ضروريّة ثبوتيّة لاحقة له، فلا يصحّ ثبوتها لمن لا هويّة له قطعاً.

واعترض عليه بأنَّ تجويز تقيضه يمنع من كونه ضرورياً، فإنَّ الشيء مع جواز النقيض لا يصحّ أن يكون ضرورياً.

وحقّق آخرون هذه الدعوى، فقالوا: إنَّ المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه، فلعلَّ أحداً لا يخالفه، فإنَّ بعض من جوّز إعادته ذهب إلى أنَّ بعض العوارض لا مدخل له في هويّة الشخص، كالقدر المعيّن والوقت المعيّن والوضع المعيّن وأمثال هذه، وقد صرّحوا بأنَّ الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، وصحّ دعواهم تجويز العود مع بعض العوارض، ودعوى منعه، لأنَّ المراد بجميع العوارض.

أقول: هذا صلح بين الفريقين، ودفع للتنازع الواقع بين القوم في منع إعادة المعدوم وجوازه، فإنَّ القائل بمنعه إنَّما منعه على تقدير أخذ جميع العوارض والمشخصات معه، ومعلوم أنَّ إعادته على هذا النوع من الإعادة ممتنع، والقائل بجوازه إنَّما جوّزه على تقدير أخذه من حيث الهوية الذاتية، وإن اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين، وهو ظاهر. فإنَّ من منع إعادة المعدوم مطلقاً يكون مخالفاً لمقتضى البديهية، وكذلك من جوّزه بجميع أحواله وعوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحالة إعادة الأعراض والصفات والعوارض اللاحقة الاعتبارية، بل والصفات الحقيقية. فالنزاع بين الفريقين حينئذٍ لا طائل تحته، لأنّه نزاع لا محصل له. - انتهى كلامه.<sup>١</sup>



## في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أولاً في هذا المطلب

وأقول وبالله التوفيق: إنَّ تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء بحيث يتَّضح منه المدعى أن يقال: من المستبين عند العقل السليم أنَّ الشيء والموجود والمحصَّل والمنبَت وأمثال ذلك أسماء مترادفة على معنى واحد، وكلُّها بديهية التصوُّر، غنيَّة عن التحديد والتعريف، وأنَّ معنى الموجود لا يفارق الشيء، بل يلزمه دائماً، لأنَّ الشيء يكون إمَّا موجوداً في الأعيان أو موجوداً في الأذهان. فإنَّه إن لم يكن كذا، لم يكن شيئاً، وأنَّ الشيء هو الذي يمكن أن يخبر عنه، وأنَّه لا يكون معدوماً مطلقاً. نعم قد يكون معدوماً في الأعيان وموجوداً في الأذهان. وأنَّ الخبر دائماً - كما هو مذهب الشيخ والمتقول عن الفارابي - يكون بالحقيقة، سواء كان إيجابياً أو سلبياً، عن شيء متحقِّق في الذهن وعن الموجود في الخارج بالعرض، يعني أنَّ الإخبار مطلقاً يكون دائماً بالذات عن الموجود في النفس، من حيث مهيَّته الموجودة في ضمن الوجود الذهني، لامن حيث تقيَّده بوجوده الذهني خاصة، حتى يرد أنَّه من هذه الحيثية علم، لامعلوم، سواء كان الموجود في النفس من تلك الحيثية المذكورة مشاراً به إلى خارج، حيث كان هناك خارج وواقع مع قطع النظر عن الوجود في الذهن، وكان حينئذ الإخبار عن الموجود في الخارج بالعرض، سواء قلنا بأنَّ الموجود في النفس نفس مهية الشيء الخارجي معرّى عن الوجود الخارجي، كما هو مذهب القائلين بوجود الأشياء في أنفسها في الذهن ومنهم الشيخ في مبحث العلم من الشفاء، أو قلنا بأنَّ الموجود فيها هو شبحه ومثاله، كما هو مذهب القائلين بوجودها بأشباحها وصورها في الذهن، أو لم يكن مشاراً به إلى خارج حيث لم يكن هناك خارج وواقع، بل كان وجوده في الذهن بمحض الفرض واختراع النفس.



وإنما قلنا إنَّ المعلوم بالذات والمخبر عنه بالحقيقة، هو ما في الذهن من تلك الحيثية المذكورة، وأنَّ الأمر الخارجي معلوم ومخبر عنه بالعرض، حيث كان هناك أمر خارجي، لأنَّ النفس لاتدرك إلَّا ما حصل فيها أولاً وبالذات، وما ذلك إلَّا ما في الذهن دون الأمر الخارجي.

وأيضاً لو كان المخبر عنه بالذات، هو الأمر الخارجي لكان يجب في كلِّ خبر أن يكون هناك أمر خارجي هو المخبر عنه، وليس كذلك، إذ قد لا يكون ما في الذهن مشارباً به إلى خارج كما قد عرفت، ومع هذا يكون الإدراك والإخبار بحاله على نحو الإدراك والإخبار عن الأمر الخارجي.

ومن هذه الجملة قد انكشف أنَّ الحكم والإخبار سواء كان إيجابياً أو سلبياً يستدعي وجود المخبر عنه والمحكوم عليه في الذهن. كيف وقلنا في الحكم السلبى: «هو ليس كذا» يتضمَّن إشارة، والإشارة إلى المعدوم المطلق لامعنى له بوجه من الوجوه، إلَّا أنَّ بين الحكم الإيجابى والحكم السلبى فرقاً من وجه آخر، وهو أنَّ الحكم الإيجابى - حيث كان الفرض منه الإيجاب المحض، وإن عبَّر عنه بالحكم السلبى، وكان المحمول أمراً ثبوتياً واقعياً ثابتاً للموضوع في الواقع لاسلبياً وإن عبَّر عنها بالأمر السلبى - يستدعي وجود المخبر عنه والموصوف في ظرف الثبوت والاتصاف وجوداً واقعياً مع قطع النظر عن ذلك الفرض في الذهن، وجوداً يترتَّب عليه الآثار الواقعية المطلوبة منه. وهذا الوجود الواقعي قد يكون وجوداً خارجياً حيث كان الخارج ظرفاً لثبوت المحمول أو مبدأه في نفسه في الخارج، سواء كان ذاتياً للموضوع كقولنا: زيد إنسان، أو عرضياً له في قولنا: الجسم أبيض، أو أمراً عديمياً باعتبار وله ثبوت في الخارج باعتبار آخر، كما في قولنا: زيد أعمى، فإنَّ العمى أي عدم البصر وإن كان أمراً عديمياً باعتبار، لكنَّه حيث كان عدم ملكة من محلِّ قابل، ولم يكن هو محض العدم، بل كان لذلك الشكل وتلك الهيئة الحاصلان في البدن مدخل في انتزاعه، كان له نحو ثبوت في الخارج بوجود موضوعه فيه، ولذلك كان ثبوته له منشأ لثبوته في الخارج، أو كان المحمول أمراً انتزاعياً منتزِعاً من موجود خارجي، أي ينتزعه العقل من الموجود الخارجي من حيث وجوده الخارجي كما في قولنا: السماء فوقنا. وقد يكون وجوداً واقعياً في نفس الأمر أعمَّ من الوجود الخارجى والذهنى الواقعى



مع قطع النظر عن الفرض الذهني، حيث كان المحمول أوميدؤه منتزِعاً من كلا الوجودين كما في قولنا: الأربعة زوج، وقد يكون وجوداً ذهنياً واقعياً مع قطع النظر عن الفرض الذهني كما في قولنا: الإنسان نوع والحيوان جنس، فإن النوعية والجنسية إنما تنتزعان من الطبيعة الكلية للإنسان والحيوان من حيث وجودهما في النفس، لكن لا بمحض وجودهما الذهني الفرضي الاختراعي، بل بوجودهما في النفس وجوداً واقعياً يترتب عليه الآثار الواقعية المطلوبة منه ولو قطع النظر عن فرض الذهن وجودهما فيه.

وعلى التقادير فوجود الموضوع في الواقع، أي مشاراً به إلى واقع كما فصلنا في الخبر الإيجابي ممّا لاخفاء فيه، أعمّ من أن يكون ثبوت المحمول له حين الحكم كما في الأمثلة المذكورة أوبعده كما في قولنا: القيامه تكون، والمعدوم الممكن يجوز أن يوجد ومن سيوجد يجوز أن يتعلّم، وأمثال ذلك، أوقبله كما في قولنا: وقائع الأمم الماضية قد كانت. ومن هذه الجملة يظهر أنّ الحكم الإيجابي الذي الفرض فيه الإيجاب كما يقتضي وجود الموضوع في الواقع كما فصلناه كذلك يقتضي وجود المحمول أيضاً فيه، حتّى العدميات، إلّا أنّ وجود الذاتيات بالذات والعرضيات بالعرض.

وما ذكرنا كلّ ظاهر في الصوادر من الأحكام الإيجابية، وأما في الكواذب منها كالاختراعات المحضة منها فلا يقتضي وجود الموضوع في الواقع، ولا وجود المحمول فيه، بل إنّما يكون وجودها بمحض الفرض كما في قولنا: للأغوال أنياب، والعنقاء طائر طويل العنق يسكن الجبال، وأمثال ذلك.

وهذا كلّ بخلاف الحكم السلبي مطلقاً سواء كان صادقاً أو كاذباً حيث كان المقصود فيه السلب، فإنّه لا يقتضي سوى وجود الموضوع في الذهن، أي من جهة فرض الذهن له واختراعه إيّاه، وأمّا الوجود الواقعي فلا، بل قد يكون وقد لا يكون.

فظهر من ذلك معنى قول القوم: إنّ الإيجاب يقتضي وجود الموضوع بخلاف السلب. وظهر أيضاً أنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه مطلقاً، لاخبراً إيجابياً ولاخبراً سلبياً، أمّا الإيجاب فلكونه يقتضي وجود الموضوع في الذهن وفي الواقع جميعاً، والمفروض كونه معدوماً مطلقاً غير موجود في شيء من الذهن والواقع أصلاً، هذا خلف، وأمّا السلب، فلكونه أيضاً يقتضي وجوده في الذهن، وإن كان بمحض الفرض، والمفروض خلافه،



لكونه معدوماً مطلقاً بالفرض، إلا أن هذه القضية التي حكمنا فيها بأن المعدوم المطلق لا يخبر عنه، سواء عُبِّرنا عن الحكم بالحكم الإيجابي أو الحكم السلبي، وعُبِّرنا عن المعمول فيها بالأمر السلبي كما ذكرنا أنحو ذلك، من نحو قولنا: المعدوم المطلق ليس يجوز، أو ليس يصح الإخبار عنه، أو الحكم عليه، أو بالأمر الإيجابي أو بالأمر العدولي كما في قولنا: المعدوم المطلق غير مخبر عنه، أو ممّا لا يخبر عنه، أو ممّا يمتنع الإخبار عنه، وأنحو ذلك، قد قصدنا فيه سلب الإخبار عنه، إذ هو الفرض، لإثبات امتناع الإخبار، أو عدم الإخبار، وإن عُبِّرنا به، وحيث كان المقصود ذلك فلا يقتضي هذا السلب وجود الموضوع في الواقع، بل إنّما يقتضي وجوده في الذهن فقط، كما هو مقتضى الحكم السلبي، وحيث فرضناه معدوماً مطلقاً، فالموجود في الذهن منه سواء قلنا بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن، أو بأشباهها وأمثالها وصورها فيه، ليس هو مهية المعدوم المطلق، إذ لا مهية ولا وجود واقعيّ له، وكذا ليس هو صورة وشبهاً ومثالاً له يطابقه من بعض الوجوه وإن كان يخالفه من بعض الوجوه الأخر، كما في الصورة الذهنية للأشياء الواقعية، حيث لا واقعية للمعدوم المطلق أصلاً، بل إنّما هو الصورة التي اخترعها النفس وفرضتها المعدوم المطلق لكنّه ليس مهية ولا شبحه بوجه من الوجوه.

وحيث كان الأمر كذلك فلا تناقض في هذه القضية من جهة أنّا حكمنا بكون المعدوم المطلق ممّا لا يصح الإخبار عنه أصلاً لا إيجابياً ولا سلبياً. ومع هذا قد حكمنا بالإخبار السلبي عنه لأنّ الحكم الأوّل إنّما هو على حقيقة المعدوم المطلق ومهية أو شبحه، والحكم الثاني على أمر آخر سوى ذلك فرضناه معدوماً مطلقاً واخترعناه في الذهن، فالموضوع في الحكمين مختلف، وحيث كان مختلفاً فلا تناقض، إذ من شروطه وحدة الموضوع.



## في الإشارة إلى الجواب عن شبهة المعدوم المطلق

وبهذا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة بين القوم، على قولهم: المعدوم المطلق أو المجهول المطلق لا يخبر عنه. فتدبر فيه. فإنه الجواب الحق عن ذلك ولا تصح إلى غيره مما ذكره فيه أقوام، فإنه لا يفيد إلا زيادة الإلباس والإبهام.

وكذلك ظهر مما ذكرنا أن المعدوم الواقعي أيضاً وإن كان له وجود في الذهن بمحض الفرض، مما لا يخبر عنه خبراً إيجابياً أصلاً كالمعدوم المطلق، لأن معنى قولنا: «إن المعدوم كذا» كما حققه الشيخ، أن وصف كذا حاصل للمعدوم، وإذا فرق بين الحاصل والموجود، فيكون كأننا قلنا إن هذا الوصف موجود وجوداً واقعياً للمعدوم، وإذا كان للوصف وجود واقعي وثبوت في نفس الأمر للمعدوم، فيجب أن يكون للمعدوم أيضاً وجود وثبوت كذلك؛ والمفروض خلافه، إذ المفروض أنه إما معدوم مطلقاً أو معدوم في الواقع، وإن كان له وجود فرضي اختراعي. بل نقول كما حققه أيضاً أنه لا يخلو إما أن يكون ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه موجوداً وحاصلاً للمعدوم، أو لا يكون موجوداً وحاصلاً له.

فإن كان موجوداً وحاصلاً للمعدوم، فلا يخلو إما أن يكون في نفسه موجوداً في الواقع أو معدوماً فيه، فإن كان موجوداً في الواقع فيكون للمعدوم مطلقاً أو في الواقع، صفة موجودة وجوداً واقعياً، وإذا كانت الصفة موجودة وجوداً واقعياً فالموصوف بها أيضاً موجود كذلك، لحكم العقل بأن الصفة الموجودة في الواقع، لا يمكن ثبوتها للمعدوم مطلقاً أو للمعدوم في الواقع، وإذا كان الموصوف موجوداً فيلزم أن يكون المعدوم مطلقاً أو في الواقع موجوداً في الواقع، وهذا محال.



وإن كانت الصفة المثبتة معدومة في نفسها مطلقاً أوفي الواقع، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء، فإنّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً للشيء، إذ العقل السليم يحكم بأنّ الوصف الذي يكون موجوداً لشيء حتّى العدميات الانتزاعية يجب أن يكون موجوداً في الواقع نحو وجود، حتّى يمكن أن يثبت لشيء، وليس المراد بقولنا: إنّه يجب أن يكون الوصف موجوداً في نفسه حتّى يمكن أن يثبت للموصوف، أنّه يجب أن يكون موجوداً في الخارج، أوفي الواقع بوجود مبانئ لوجود الموصوف أولاً حتّى يمكن أن يثبت ثانياً للموصوف ويتحدّ معه نوعاً من الاتحاد لكي يرد أن ذلك لوصحّ فإنّما يصحّ في بعض المحمولات العرضيّة، وفي بعض العوارض، كما في قولنا: الجسم أبيض، ولا يعمّ الجميع، إذ كثير من المحمولات إنّما وجودها بوجود الموضوع، إمّا بالذات كما في الذاتيات أو بالعرض كما في العرضيّات، وليس لها وجود مبانئ لوجود الموضوع أولاً، بل المراد أنّ الوصف المثبت يجب أن يكون له وجود وثبوت في نفسه، أي في الواقع وفي نفس الأمر، مع قطع النظر عن الفرض الذهني، حتّى يمكن أن يثبت للموصوف، وإن كان له وجود بوجود الموضوع في ظرف الانّصاف مثل وجوده.

وبالجملة فهذا الحكم حكم. يحكم به العقل الصريح، ولا يرد عليه النقص بثبوت الوجود للموجود، فإنّه مندفع بما هو المحقّق في محلّه ولا يسه المقام ذكره، وقد حقّقناه في رسالة أصل الأصول بما لا مزيد عليه، فليرجع إليها.

نعم قد يكون الشيء موجوداً في نفسه ولا يكون موجوداً لشيء آخر،

وأما إن لم تكن تلك الصفة موجودة للمعدوم، فهو نفي الصفة عن المعدوم، ويكون حكماً سلبياً لا إيجابياً. فإنّه إن لم يكن نقياً للصفة عن المعدوم كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات، وقد تبيّن أنّ وجود الصفة له باطل. نعم نفي الصفة عنه ممكن كما مرّ بيانه.

وقد استبان من ذلك أنّ الحكم الإيجابي كما يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، كذلك يقتضي ثبوت المحمول في الواقع وأنّ المعدوم المطلق كما لا يكون مخبراً عنه مطلقاً، كذلك لا يكون مخبراً به مطلقاً، وأنّ المعدوم في الواقع، - وإن كان موجوداً في الذهن - كما لا يكون مخبراً عنه خبراً إيجابياً، كذلك لا يكون مخبراً به خبراً إيجابياً، وكلّ ذلك ظاهر



بأدنى تأمل فيما تلوناه عليك.

وحيث ذكرنا أن المراد بالإيجاب وما هو الغرض الأصلي منه الإيجاب في الواقع، وإن عبّر عنه بالسلب، كذلك المراد بالسلب وما هو الغرض الأصلي منه السلب في الواقع، وإن عبّر عنه بالإيجاب المحض أو بالعدول، ظهر منه،

أن قولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، خبر سلبي كما عرفت. وكذلك قولنا: اجتماع التقيضين محال، وشريك الباري ممتنع. إلى غير ذلك من الأخبار الكذائية كلّها أخبار سلبية، إذ الغرض الأصلي فيها سلب الوجود والشيئية ونفي الجواز والإمكان، وإن عبّر بالمحمولات الإيجابية صورة أو بالعدولية، فكّلها لا يقتضي سوى وجود الموضوع في الذهن، وجوداً فرضياً اختراعياً.

وأن قولنا: المعدوم يعاد أو يمكن أن يعاد أو يصحّ أن يعاد، أو نحوه، خبر إيجابي، إذ المقصود الأصلي منه الإيجاب والإثبات، وإن عبّر فيه عن المحمول بأمر سلبي، كقولنا: المعدوم لا يمتنع عوده، وأنه لو كان هذا الخبر ونحوه صادقاً، اقتضى من جهة كونه إيجاباً ثبوت الموضوع في الواقع، كثبوت المحمول فيه، فتثبتت ولاتتخبط، والله أعلم بالصواب.

ثم إنك إذا أحطت خبراً بما تلونا عليك اتضح لك بطلان قول من يقول: إن المعدوم يعاد، أو يصحّ أن يعاد، أو يمكن أن يعاد ونحو ذلك، لأنه خبر إيجابي، بل أول شيء يخبر عنه أي أول خبر إيجابي أخبر فيه عن المعدوم. أما أنه خبر إيجابي، فظاهر، لأنه لاسترة في أن المحمول فيه أمر ثبوتي، المقصود إثباته للمعدوم. وأما أنه أول خبر كذلك، لأنّ الإخبار فيه، إمّا هو بالإعادة. أي بثبوت الوجود الثانوي للمعدوم، وكما أن الوجود نفسه أول بالنسبة إلى سائر الصفات والأحوال المثبتة للشيء، كذلك الإخبار به أول بالنسبة إلى الإخبار بسائر الصفات والأحوال. وحينئذ نقول: إن المخبر عنه في هذا الخبر الإيجابي إمّا ما هو معدوم مطلق، فذلك باطل، لأنّ المعدوم المطلق كما مرّ بيانه لا يخبر عنه مطلقاً حتى الخبر السلبي، فكيف يمكن أن يخبر عنه بالإيجاب كما فيما نحن فيه. وإمّا هو معدوم في الخارج أو الواقع، موجود في الذهن فيكون مفاد الخبر أن المعدوم في الخارج أو الواقع يعاد أو يمكن أن يعاد في الواقع عوداً واقعياً، وحينئذ نقول مطابقاً لما في التعليقات: إن



المعدوم، إذا أُعيد أو فرض إعادته، فلا يخفى أنه يمكن حينئذ فرض أن يوجد حينئذ موجود آخر أيضاً وليس هو بمعاد، بل موجود مبتدأ يكون هو مثلاً للمعدوم المعاد لو وجد بدله أو معه، أي أن يكون معانئاً له في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك من الأحوال والصفات، ولا يخالفه إلا بالعدد أي بالشخص وإلا في النسبة التي ينبغي أن ينظر أنهما هل يمكن أن يختلفا فيها أم لا - كما سيأتي بيانها - إذ لا يخفى أن فرض وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع وكذا المفروض.

وحينئذ نقول: إما أن يكون كل واحد من المثل المبتدأ وما فرض كونه معاداً، منسوباً إلى الموجود السابق الذي فرض انعدامه ثم عوده، بأن يكونا عينه أو لا يكون شيء منهما منسوباً إليه كذلك، أو يكون واحد منهما كالمعاد منسوباً إليه دون الآخر أي المثل المبتدأ. وعلى الأول فيكون كل منهما معاداً وعين السابق وهذا باطل. لأن المفروض أن واحداً منهما معاد دون الآخر.

وأيضاً يلزم أن يكون شيان اثنان عين شيء واحد وهو باطل. وأن لا يكون بين الاثنين فرق أصلاً مع فرض الإثنيّة، وهو أيضاً باطل. وعلى الثاني فيكون كل منهما موجوداً مبتدأ ولا يكون شيء منهما معاداً؛ هذا خلف.

وعلى الثالث فنسأل ونقول: لم صار ما هو المفروض معاداً منسوباً إلى الموجود السابق بالعينيّة ولم يصير المثل المفروض منسوباً إليه بالعينيّة مع تشابههما من كل وجه إلا في العود، وما وجه الفرق بينهما في ذلك؟ فإن أُجيب بأنهما كانا كذلك لأنهما كانا كذلك، فهو مصادرة على المطلوب، وأخذ المطلوب في بيان نفسه.

وإن أُجيب بأن المعاد حين الإعادة صار عين الموجود السابق، لأنه كان قبل الإعادة وفي حال عدم عين الموجود السابق الذي عُد، وكذا هو كان غير المثل الذي وجد حينئذ، فيعتقد هنا خبران إيجابيان: أحدهما أن المعاد حين عدم كان غير المثل المستأنف، ولا يخفى أن الحكم في كل من الخبرين حكم واقعي حكم فيه بأمر واقعي أي العينيّة الواقعيّة في الأول، والمغايرة الواقعيّة في الثاني على المعدوم وحال عدمه، فإنه قد حكم فيهما حكماً ثبوتياً واقعيّاً كما هو المفروض بأن المعدوم في الواقع حال كونه معدوماً



عين الذي وجد أولاً ثم عدم وفرض إعادته، وكذا هو في تلك الحال مغاير للمثل المبتدأ في الواقع، وبالجمله أنَّ المعدوم في حال عدم موصوف في الواقع بتلك العينية وتلك المغايرة الواقعيين، فقد صار المعدوم في الواقع موجوداً في الواقع على النحو الذي أومأنا إليه فيما سلف، إذ لا يخفى أنَّ المحمول في هاتين القضيتين أمر ثبوتي واقعي كان الفرض إثباته للمعدوم الموضوع، وثبوت الشيء للشيء في الواقع، فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وظرف الاتصاف أي في الواقع، فإما أن يلتزم صيرورة المعدوم الواقعي في حال عدم موجوداً واقعياً حينئذ حتى يمكن إثبات العينية الواقعية والمغايرة الواقعية له في الواقع، فهذا باطل بالضرورة. وإما أن يلتزم أن ثبوت المعدوم بمهيته الذهنية في نفس الأمر في علم البارئ تعالى شأنه أوفي المبادئ العالية كاف في ذلك، وهذا أيضاً باطل، لأنَّ ثبوت المعدوم بمهيته، الذهنية في نفس الأمر، ليس ثبوتياً خارجياً أو واقعياً، يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، حتى يمكن أن يثبت له الأمر الواقعي في الواقع، وإلا لكان قولاً بثبوت المعدومات في الواقع وهو باطل، كما تقرّر في محله.

وكذلك وجوده في علم البارئ تعالى شأنه أو المبادئ العالية ليس إلا ثبوتاً ذهنيّاً لا واقعياً، إذ لانعني بالوجود الذهني إلا ما لا يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية أو الواقعية المطلوبة منه عليه، وهو كذلك، كثيراً من المعدومات الممكنة لها وجود وثبوت في علم البارئ أو المبادئ العالية، ومع هذا لا يترتب عليها أثر خارجي أو واقعي مطلوب منها أصلاً.

والحاصل أن ذلك وجود ذهني للمعدوم، سواء قيل بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن أو بأشباحها فيه، حيث لا يترتب عليها أثر خارجي أو واقعي مطلوب منه، فإنَّ الوجود الذهني ما يكون كذلك سواء كان بمحض اختراع ذهن ذاهن أو لا وبالجمله هو ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، وأما الوجود الواقعي أو الخارجي، فهو ما يترتب عليه أثر واقعي، سواء كان ذلك في الخارج أوفي الذهن، لكن لا من حيث هو موجود ذهني كما عرفت بيانه فيما تقدّم.



## حاصل الدليل الذي ذكره الشيخ في الشفاء أولاً

### وذكره في التعليقات أيضاً على بطلان إعادة المعدوم

وحاصل هذا الدليل أنه على تقدير فرض إعادة المعدوم، لا يخفى أنه يمكن فرض محدث جديد يكون هو مثلاً للمعاد بالمعنى الذي ذكرنا، وعلى تقديره فإما أن يلزم كون كل منهما معاداً، وهو خلاف الفرض، أو أن لا يكون شيء منهما معاداً، وهو أيضاً خلاف الفرض، أو أن يصير المعدوم مع فرض عدمه موجوداً، وهذا أيضاً باطل. وعلى كل التقديرات فيلزم عدم امتياز المعاد عن المستأنف الجديد المفروض في اختصاصه بصفة العود دون المستأنف. وهو أيضاً خلاف الفرض.

ولا يخفى أن هذه المحالات لم تلزم من فرض المثل لكونه ممكناً في الواقع، فبقي أن يكون منشؤها فرض إعادة المعدوم بعينه وهو المطلوب.

ثم إن ما قرّرناه في توجيه كلام الشيخ في الشفاء هو المحمل الصحيح له فينبغي أن يحمل هو عليه. وكذا يدل عليه كلامه في التعليقات عند النظر الدقيق، كما أنه يدل عليه كلامه في الشفاء عند النظر الأدق، وإن كانت بعض المقدمات مطوية في كل من الكلامين، فتدبر تعرف.

ثم إن هذا المحال الذي ذكرنا أنه يلزم على تقدير فرض المعدوم معاداً، كما قرّرناه، لا يخفى أنه لا يلزم على تقدير فرض المعدومات الممكنة موجودات ابتدائية وإن فرضناها أمثلاً، أي مماثلة في الحدوث والموضوع والزمان وغيرها من الأحوال والصفات، ومتخالفة بالعدد، فإن التمايز بينها إنما هو بعد الوجود الخارجي الواقعي، وأما هي في حال العدم فلا تمايز واقعياً بينها، ولا تغاير حتى يمكن أن يحكم بأن أحدها مثلاً مغاير للآخر في الواقع ويلزم ذلك المحال.

نعم التمايز الذهني والتغاير الفرضي بينها في حال العدم مسلم، لكنّه على تقديره لا يلزم كون المعدوم في الواقع مع فرض عدمه موجوداً في الواقع، ولهذا إنما قلنا حيث قلنا بلزوم ذلك المحال في ذلك الخبرين الضمّنيين، أي قولنا: المعدوم في حال العدم عين الموجود السابق، وقولنا: إن المعدوم في حال العدم مغاير للموجود المبتدأ المماثل له في الواقع، لافي قولنا: المعدوم يعاد أو يصح أن يعاد، مع أن المحمول فيه أيضاً



أمر واقعي ثبوتي، والفرض إثباته للموضوع في الواقع، وهو يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، والمفروض انتفاؤه فيه لكونه معدوماً في الواقع، لأنَّ هذا الخبر يمكن أن يؤخذ على طريق قولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، وقولنا: من سيوجد يجوز أن يتعلّم، وقولنا: إنَّ القيامة تكون، حيث إنَّ المحمول في الجميع وإن كان أمراً ثبوتياً واقعياً وكان الفرض إثباته للموضوع في الواقع، لكنَّ الحكم الذهني به وإن كان في حال العدم إلّا أن ذلك الثبوت ليس في حال العدم، بل بعد الحكم، وفي حال الوجود، أي أنَّ الموضوع المعدوم إذا فرض وجوده وحصل له الوجود ثبت له ذلك المحمول في الواقع، سواء كان المحمول نفس الوجود، كما في قولنا: القيامة تكون، والمعدوم الممكن يجوز أن يوجد، أو غيره بالذات، كما في قولنا: من سيوجد يجوز أن يتعلّم، أو بالاعتبار كما في قولنا: المعدوم يعاد، وحينئذ يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، وأمّا في حال العدم فلا ثبوت واقعياً للمحمول للموضوع. نعم الحكم الذهني به، كان واقعاً في حال العدم، وذلك ظاهر في النظائر المذكورة، وكذا في قولنا: المعدوم يعاد ونحوه، فإنَّ هذا الحكم الذهني وإن كان في حال العدم وقبل الإعادة، إلّا أنَّ ثبوت الإعادة له إنّما هو حين الإعادة وحين الوجود ثانياً، ففي حال العدم لم يكن أمر واقعي ثابتاً له في الواقع، حتّى يلزم صيرورة المعدوم مع عدمه موجوداً، بل إنّما ذلك الثبوت في حال وجوده، والمفروض ثبوت الموضوع ثبوتاً واقعياً في تلك الحال، فلا إشكال.

والحاصل أنَّ هذا الحكم، ليس حكماً على معدوم المطلق حتّى يمتنع، بل هو كما ذكره الفاضل الأحساوي في التحقيق الذي ادّعى أنّهم غفلوا عنه، حكم على المعدوم الخارجي الموجود في الذهن، بأنّه يعاد، أو يصحّ أن يعاد في الخارج في المستقبل في حال وجوده، نظير قولنا: المعدوم الممكن يمكن أن سيوجد، ولا إشكال فيه بوجه.

وعلى هذا فيندفع ما قالوه: من أنَّ الإعادة صفة ثبوتية واقعية، قد حكم في تلك القضية بثبوتها للمعدوم ثبوتاً واقعياً وهو يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، والمفروض خلافه. ووجه الاندفاع ظاهر، فتدبر.

فظهر ممّا ذكرنا أنَّ إيراد ذلك المحال على قولنا: المعدوم يعاد ونحوه، ممّا لا وجه له، بل إنّما ينبغي أن يورد على ذينك الخبرين الضمنيّين.... أي قولنا: إنّ المعدوم المعاد في



حال العدم هو عين الذي وجد أولاً ثم عدم، أو مغاير للمثل المبتدأ في الواقع، كما وجّهنا به كلام الشيخ، وبه ينبغي أن يوجّه كلام من قال: إنَّ المعدوم لا يصحّ عليه الحكم بالعود، أو إنَّ المعدوم لا يبقى له هويّة ليصحّ الحكم عليه بالعود، كما نقله الفاضل الأحساوي رحمته الله في الاحتجاج الأول، أو أنّه لا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود كما قاله المحقّق الطوسي رحمته الله في التجريد، لأن يحمل على ظاهره، وهو أن الحكم بالعود لكونه صفة ثبوتية لا يمكن أن يكون على المعدوم.

في الإشارة إلى دفع ما أورده الشارح القوشجي على المحقّق الطوسي

وبعبارة أخرى كما ذكره الشارح القوشجي في شرح قول المحقّق الطوسي: «لوصحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة العود، لكن المعدوم ليس له هويّة ثابتة، فيمتنع الإشارة العقلية إليه، وما لا يمكن أن يشار إليه لا يصحّ الحكم عليه.» وإن كان إذا حمل على ظاهره أيضاً لا يرد عليه كثير ممّا أورده الشارح القوشجي من الإيراد بالوجوه الثلاثة عليه، حيث قال: «والجواب عنه من وجوه:

الأول بالمعارضة، وهي أن يقال لو امتنع إعادة المعدوم، لصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لكن المعدوم ليس له هويّة ثابتة ويساق الكلام إلى آخره.

لا يقال: الحكم بصحّة العود لكونه إيجاباً يستدعي وجود الموضوع، فلا يصحّ الحكم على المعدوم بصحّة العود، بخلاف الحكم بامتناع العود، فإنّه يجوز اعتباره سلباً، بأن يقال: يمتنع عوده في معنى لا يصحّ عوده، والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها، فيصحّ الحكم السلبى على المعدوم.

لأنّا نقول: يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحّة العود، بأن يقال: معنى يصحّ عوده: لا يمتنع عوده، فليعتبر حتّى يصحّ، على أن السلب يشارك الإيجاب في اقتضاء الإشارة العقلية إلى المحكوم عليه، فلو امتنع الحكم الإيجابي على المعدوم لامتناع الإشارة العقلية إليه على ما ذكرت، لامتناع الحكم السلبى عليه أيضاً وتمّت المعارضة، وإلّا لم يتمّ دليلك.

الثاني النقض، وهو أن يقال: ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحّة الحكم على



المعدوم بصحة العود لوتّم، لدلّ على أنّه لا يصحّ أصلاً حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج، مع أنّا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج أحكاماً صادقة ولا شبهة فيها كقولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، ومن سيوجد يجوز أن يتعلّم، واجتماع النقيضين محال، وشريك البارئ ممتنع، إلى غير ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى، بل قولكم: المعدوم لا يصحّ الحكم عليه، حكم على ما ليس؛ بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه.

الثالث المنع، وهو أن يقال: لانسَلَمَ أنّه لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحة العود، فإنّ امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود بكونه له هويّة له يتصوّر لها ليحكم عليها، لا يستلزم امتناع العود، لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوّر مستصوراً أويحكم عليه بشيء من الأحكام. ولو سلّم فقله: لكنّ المعدوم ليس له هويّة ثابتة، إن أراد أنّه ليست له هويّة ثابتة في الجملة أوفي الذهن فهو ممنوع، وإن أراد أنّه ليس له هويّة ثابتة في الخارج فذلك أيضاً ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج، فلا يقوم حجة عليهم، وأما عندنا فسلّم، لكن نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية إليه، لأنّ الإشارة العقلية لا تتوقّف على الهوية الخارجية، بل يكفيها الهوية الذهنية، ولو سلّم أنّها تتوقّف على الهوية الخارجية، فنقول: إمّا أن يريد أنّه ليس له في زمان من الأزمنة هويّة خارجية على معنى دوام السلب، فذلك أيضاً ممنوع، لأنّ المعدوم في زمان كونه موجوداً له هويّة خارجية، وإمّا أن يريد أنّه ليس له هويّة خارجية في زمان كونه معدوماً لادائماً فذلك مسلّم، لكن حينئذ نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية، إلّا أن يريد أنّه يمتنع الإشارة العقلية إليه في زمان كونه معدوماً، وذلك غير مفيد، لجواز أن يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجوداً، كحكمنا على زيد في زمان وجوده بأنّه يجوز أن يعدم ثمّ يعاد. - انتهى كلامه. <sup>١</sup>

وبيان عدم ورود الإبرادين الأوّلين ظاهر ممّا حقّقناه فيما تقدم فلانعيده. نعم التقض بقولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، ومن سيوجد يجوز أن يتعلّم، وأمثال ذلك، وارد كما ذكرنا.

وقد أوردّه المحقّق الدواني أيضاً في الحاشية عليه، عليه، حيث قال في قوله: لو صحّ



إعادة المعدم لصحّ الحكم بصحة العود هكذا:

«لقاتل أن يقول: لو تمّ هذا لزم أن لا يوجد المعدم أصلاً، فيلزم انتفاء الحادث، بأن يقال: لو صحّ إيجاد المعدم لصحّ الحكم عليه بصحة الإيجاد - إلى آخر ما ذكر - وهذا النقص أظهر ممّا ذكره الشارح - انتهى»<sup>١</sup>

وقد عرفت أن وروده إنّما هو على التقرير الذي ذكره الشارح المذكور، دون التقرير الذي وجّهنا به كلام الشيخ، ويجري في كلام المحقّق الطوسي أيضاً. وأمّا عدم ورود إيراده الثالث، فلأنّه من المستبين عند العقل السليم، أنّه إذا جاز عود المعدم ووقع ذلك أيضاً بتأثير الفاعل في الواقع كما هو المفروض، لصحّ عند العقل الحكم عليه بصحة العود حكماً وأقعيّاً، ووجب أن يتصوّر متصوّر ويحكم عليه بذلك، وإذا لم يصحّ ذلك فيعلم منه أنّه كان ممتنعاً، فتسليم صحة العود، وعدم تسليم الحكم بذلك عليه كأنه سفسطة.

ثمّ نقول: إنّ المراد أنّ المعدم ليس له هويّة ثابتة في الخارج، أوفي الواقع، والقول بثبوت المعدم في الخارج كما هو عند المعتزلة قول باطل كما حقّق في محلّه، والإشارة العقلية مطلقاً وإن كانت لا تتوقّف على الهويّة الخارجية، بل على الهويّة الذهنية كما في الأحكام السلبية، لكنّ الإشارة العقائية في الأحكام الإيجابية الواقعية الخارجية الصادقة كما هو المفروض عند القائل بإعادة المعدم في قوله: المعدم يعاد، تتوقّف على الهويّة الخارجية لاقتضاء هذه الأحكام وجود الموضوع في الواقع وفي الخارج حين ثبوت المحمول الواقعي له كما مرّ بيانه.

ولا يخفى أن ليس للمعدم في الخارج تلك الهويّة الخارجية في زمان كونه معدوماً وحين إثبات العود له.

وأما ثبوت تلك الهويّة له في زمان كونه موجوداً، فإن أُريد به زمان وجوده الابتدائي كما هو ظاهر كلامه، فذلك غير كاف في ذلك، لأنّ المفروض انعدام تلك الهويّة الخارجية الحاصلة في زمان وجوده الابتدائي، فكيف يكون ثبوت الموضوع الذي اقتضاه قولنا: «المعدم يعاد» منوطاً بذلك الوجود الذي عدم ولم يبق حين الحكم ولا حين ثبوت



المحمول، أي العود له، وإن أُريد به زمان وجوده العودي، كما ذكرنا سابقاً من أنه يجوز أن يبنى هذا الحكم على أنه إذا وجد المعدوم ثانياً وثبت له الوجود، ثبت له العود في الواقع. وحينئذ يكون ذلك المحمول، أي العود ثابتاً له في الواقع، ويكون قد اقتضى وجود الموضوع في الواقع، وإن كان الحكم الذهني به في زمان عدمه، كما في قولنا: المعدوم الممكن سيوجد، والقيامة تكون، فذلك مسلم.

ولا يخفى أنه أيضاً يرد إيراداً على التقرير الذي ذكره الشارح المذكور، دون التقرير الذي ذكرنا، فتأمل.

### في الإشارة إلى قول المحقق الطوسي

ثم إن هاهنا دقيقة أخرى، ينبغي التنبيه عليها. وهي أن قول المحقق الطوسي رحمته الله: «والمعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه، فلا يصح الحكم عليه بصحة العود»<sup>١</sup> وإن كان الظاهر من قوله: فلا يصح الحكم، عدم الصحة بمعنى الامتناع، وكذا الظاهر من الحكم عليه بصحة العود، الحكم في القضية التي كان محمولها مفهوم صحة العود، وموضوعها المعدوم، حتى يكون معنى الكلام: أنه يتمتع الحكم عليه بأنه يصح عوده كما فهمه الشارح القوشجي، لكن لا يخفى أن المحقق الطوسي لم يجعل هذا القول دليلاً على قوله: «والمعدوم لا يعاد» سواء أراد به أنه لا يمكن أن يعاد أو لا يصح أن يعاد كما هو الظاهر، أو أراد أنه لا يعاد بالفعل، كما هو الاحتمال، بل جعل الدليل عليه قوله: «لامتناع الإشارة إليه» وجعل ذلك القول نتيجة له ومتفرعاً عليه.

ولا يخفى أيضاً أن قوله: «لامتناع الإشارة إليه» بظاهره مجمل أو مطلق، يشمل امتناع الإشارة العقلية إلى هوية المعدوم مطلقاً، سواء كانت هوية ذهنية أو خارجية، وكذا خصوص الهوية الخارجية، وكذا يشمل امتناع الإشارة إليه في حال وجوده السابق أو اللاحق، أي حين الإعادة أو في حال العدم قبل الإعادة وبعد الوجود السابق، إلا أن الفحص والتدقيق يقتضي أن يكون مراده رحمته الله بامتناع الإشارة إليه، امتناع الإشارة إلى هويته الخارجية الواقعية في حال العدم، ويكون حاصل دليله: أن المعدوم لا يعاد، بل



لا يصحّ إعادته، لأنّ ذلك يقتضي أن يكون له هويّة خارجيّة مشاراً بها إلى خارج في حال العدم في الحكم بأنّه هو عين الموجود السابق أو غير المثل المستأنف كما بيّنا، والحال أنّه ليس له تلك الهويّة الخارجيّة، وحيث كان الحال كذلك فلا يصحّ الحكم عليه بأنّه يصحّ إعادته، ومعناه حينئذ أنّه لا يكون ذلك الحكم الذي ادّعاء القائلون بجواز الإعادة حقّاً وصادقاً ومطابقاً للواقع، بل باطلاً، لا أنّه يمتنع ذلك الحكم إذ المفروض أنّهم حكموه، فعلى هذا فلا إيراد على المحقّق الطوسي رحمته الله أصلاً، فتبصر.

### في الإشارة إلى دفع إيراد عن الشيخ وعن المحقّق الطوسي

ثمّ إنّ بما قرّرنا في توجيه كلام الشيخ، وذكرنا من معنى المثل المبتدأ يندفع عنه إيراد آخر أورده الشارح المذكور على هذا المقام، بناءً على ما قرّره المحقّق الطوسي، حيث قال هكذا:

«وجه آخر وهو أنّه لو جاز إعادة المعدوم لجاز أن يوجد مثله بدلاً عند مبتدأ في وقت إعادته، فإذا جاز أن يوجد فرد من أفراد مهية نوعيّة، لا يكون نوعها منحصراً في شخص مكتنف بعوارض مشخصّة بعد العدم. وجاز أن يوجد ابتداءً فلم يبق فرق بين المبتدأ والمعاد، فإنّ الفارق بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها، لعدم الاختلاف فيهما، ويمكن أن يحمل قوله: «ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ» على هذا الوجه.

والجواب أنّه إن أراد بمثله ما يشاركه في مهية وتشخصه معاً كما يظهر من قوله: «فإنّ الفارق بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصّة لعدم الاختلاف فيهما»، فوجود المثل بهذا المعنى محال، إذ يلزم منه أن يتشخص شخصان بتشخص واحد، فيكون الشخص الواحد مشتركاً بينهما، فلا يكون تشخصاً لأنّ مقتضى التشخص التوحّد المانع من الشركة مطلقاً. ولو سلّم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصّة، فإنّ المعاد ما قد وجد، ثمّ عدم، والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك.

لا يقال: فعلى هذا إذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصّة فيم يعلم أنّه الذي وجد أولاً ثمّ عدم وليس موجوداً مبتدأً.

لأنّا نقول: لاستحالة في عدم التميّز بينهما عند العقل، إذ ربما يلتبس على العقل ما هو



متميّز في نفس الأمر، على أنّه كلام على السند الأخص.

وإن أراد بالمثل ما يشاركه في المهيّة فقط، فلزوم عدم الفرق ممنوع، لجواز الامتياز بالعوارض المشخّصة - انتهى كلامه.

وبيان الاندفاع: أنّا لا نريد بالمثل المبتدأ ما يشارك المعاد في المهيّة والتشخّص معاً، فإنّ ذلك محال، حيث إنّّه لا يجوز أن يتشخّص شخصان بتشخّص واحد، لأنّ ذلك يرفع الإنشينيّة الواقعيّة بين الاثنين وهو ممتنع، بل نريد بالمثل ما يشارك المعاد في المهيّة وفي الموضوع والحدوث والزمان وغير ذلك من الصفات والأحوال، ويخالفه بالعدد، أي بالشخص، كما دلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، ولا يخفى أنّ فرض وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع.

ثمّ إنّنا نسوق الكلام إلى آخره ونقول: إنّّه إذا جاز إعادة المعدوم بعينه فلاسرة في إمكان فرض وجود المثل بهذا المعنى الذي ذكرناه حينئذ، فإنّما أن يلزم عدم الامتياز بين المعاد والمثل المبتدأ أصلاً مع فرض كونهما متمايزين بالعدد والشخص، وإنّما أن يلزم أن لا يكون شيء منهما معاداً مع فرض كون أحدهما معاداً، وإنّما أن يلزم صيرورة المعدوم الواقعي مع فرض عدمه موجوداً واقعياً، كما فصلنا ذلك، وذكرنا أنّ كلاماً من تلك المحالات يلزم على تقدير.

ولا يخفى أنّ لزوم تلك المحالات ليس منشأ فرض وجود المثل بهذا المعنى، لكونه ممكناً في الواقع لا مانع منه، فبقي أن يكون منشؤه فرض إعادة المعدوم، وهو المطلوب، وحينئذ فلا إيراد على هذا الدليل أصلاً ولا يحتاج أيضاً في دفع إيراد الشارح المذكور إلى ما ذكره المحقّق الدواني في الحاشية، حيث قال في قوله: «والجواب أنّه إن أراد - إلى آخره -: أنت خبير بأنّ هذا إنّما يرد على تقرير المتأخّرين كما ذكره الشارح، وأنّما على ما نقل عن الشيخ في التعليقات فلا، لأنّه لا يتوقّف على أخذ إمكان هذا المثل، إذ محضه أنّا نفرض المثل المذكور، ونقول<sup>١</sup> لا امتياز بينهما أصلاً، إذ لو كان بينهما امتياز لكان لكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتاً حال عدم، بخلاف الآخر، لكن هذا محال فما فرضناه معاداً يكون بعينه هو المستأنف المفروض، لا امتناع الامتياز فلا يكون معاداً - انتهى



كلامه..»

### كلام مع المحقق الدواني

مع أنه يرد على ما ذكره هذا المحقق أنه إذا سلم عدم إمكان المثل، ففرض وجوده لا يفيد شيئاً، إذ ربما كان منشأ لزوم هذا المحال هو فرض وجود المثل، لا فرض إعادة المعدوم، فهذا منه عليه السلام غريب. مثل حمله كلام الشيخ في التعليقات على ما ذكره، حيث إنه لم يدع فيه عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف، إلا لكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتاً حال عدم بخلاف الآخر، وكيف يدعي ذلك والعال أنه فرضهما متخالفين بالعدد أي بالشخص. وكيف يكون الامتياز بين الشئيين المتخالفين بالعدد منحصراً في ذلك الامتياز الذي ذكره. اللهم إلا أن يراد بعدم الامتياز بينهما إلا من هذا الوجه، عدمه من جهة كون أحدهما معاداً والآخر مثلاً مستأنفاً لا مطلقاً.

وأنت تعرف بعد التأمل الصادق أن كلامه في التعليقات موافق لكلامه في الشفاء في ذلك، وينبغي أن يقرّر على ما قرّرناه، وسنزيده توضيحاً فانتظر.

على أن في قول الشارح المذكور: «ولو سلم قليم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة» كلاماً قد ذكره المحقق الدواني في الحاشية عليه، وهو أنه على تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص يكون ما يعرض لأحدهما عارضاً للآخر فلا يتحقق بالعوارض غير المشخصة أيضاً يعني أن عروض عارض لأحدهما دون الآخر، يحتاج إلى تشخصه وامتياز، والمفروض خلافه. وقد قال أيضاً في قوله: «على أنه كلام على السند الأخص» بهذه العبارة: «يعني أنه يتوجه على قوله فإن المعاد ما قد وجد ثم عدم، والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك، ولو ذكر بدله عارض آخر غير مشخص، لم يتوجه ذلك، وقد علمت أنه على تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص يكون ما يعرض لأحدهما عارضاً للآخر، فلا يتصور الامتياز بالعوارض غير المشخصة أيضاً.

نعم يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض غيراً لنفسه مع عارض آخر غير مشخص، فلا يصدق الحكم بأنه مبتدأ لا معاد، أو معاد لا مبتدأ أصلاً، فلا يتصور العلم بالامتياز أصلاً،



فتأمل - انتهى كلامه»<sup>١</sup>

وأيضاً في قول الشارح المذكور: «لاستحالة في عدم التميّز بينهما عند العقل، إذ ربما يلتبس على العقل ماهو متميّز في نفس الأمر» كلام لا يخفى، فتأمل.

ثم إنّك بعد ما أحطت خبراً بما حقّقناه وفصلناه، ظهر لك أنّ الحجّة الثالثة التي نقلها الفاضل الأحساوي عن القائلين بامتناع الإعادة، ليست هي حجّة أخرى، بل هي مع الحجّة الأولى التي نقلها عنهم حجّة واحدة تقريرها ما ذكرنا، وأنّه لا يرد عليها شيء. ما أورده على تينك الحجّتين بناءً على ما فهمه، فتدبّر.

نعم الحجّة الثانية التي نقلها عنهم حجّة أخرى لهم على ذلك، وسيأتي تقريرها على وجه لا يرد عليه أيضاً ما أورده، فانتظر.

وهذا الذي ذكرناه كلّهُ إنّما ذكرناه في مقام تحرير الدليل الأوّل الذي ذكره الشيخ في الشفاء على بطلان قول من يقول إنّ المعدوم يعاد.

وأما الكلام في تحرير الدليل الثاني الذي ذكره بقوله: «وعلى أنّ المعدوم إذا أُعيد احتيج إلى أن يعاد جميع الخواصّ التي بها كان هو ما هو، ومن خواصّه وقته، فإذا أُعيد وقته كان المعدوم غير معاد، لأنّ المعاد هو الذي يوجد في وقت ثانٍ.» فهو أن يقال:

لا يخفى أنّ المعدوم إذا أُعيد بعينه كما هو المفروض، احتيج إلى أن يعاد جميع الخواصّ والمشخصات التي بها كان المعدوم هو ما هو، أي متشخصاً وإلاّ لم يكن معاداً بعينه، أي بشخصه كما هو المفروض.

ولا يخفى أيضاً أنّا سواء قلنا إنّ العوارض المشخّصة هي المشخّصة بالحقّية كما هو مذهب فريق منهم، أو إنّ المشخّص بالحقّية هو نحو من الوجود الخاصّ، وأنّ تلك العوارض لوازم له وأمارات عليه كما هو مذهب الفارابي وهو الحقّ، يكون الوقت من جملة تلك المشخصات بدليل أنّا إذا صنعنا مثلاً من طين مخصوص كوزاً مخصوصاً على مقدار مخصوص، وهيئة وشكل مخصوصين، بقالب خاصّ، ثمّ كسرناه وهدمناه، فصنعنا من ذلك الطين المخصوص بعينه من غير أن ينقص منه جزء أرضي أو مائي، أو يزيد عليه بذلك القالب الخاصّ كوزاً آخر على ذلك المقدار والشكل والهيئة، وبالجملة بحيث يكون



الثاني مماثلاً للأول في المهيّة وفي جميع الصفات والأحوال، مغايراً له بحسب الزمان فقط، نعلم بالضرورة أنّ الثاني ليس هو الأول بعينه، بل غيره بحسب التشخص، وإن كان مماثلاً له فيه.

والحاصل أنّنا نعلم بديهية أنّ الأول شخص خاصّ، والثاني شخص آخر مغاير له بحسب التشخص في الواقع والخارج، لا بحسب الذهن والاعتبار فقط، كما زعمه بعض، وإن كان مماثلاً له، وإذ ليس هنا أمر يفرض كونه منشأ لاختلاف الشخص إلاّ الوقت، فيعلم منه أنّ الوقت له مدخل في التشخص، وهو المطلوب.

وأيضاً إذا كان هناك مثلاً لوح خاصّ معيّن تلوّن في وقت خاصّ بلون خاصّ مشخص، ثمّ أزيل ذلك اللون عنه، ثمّ لوّن في وقت آخر بعد ذلك بذلك اللون بعينه ذلك اللوح المخصوص مثل الأول، نعلم بالبديهية أنّ اللون الثاني غير الأول بحسب التشخص في الواقع، وإن كان مماثلاً له في المهيّة والموضوع وسائر الصفات، فيعلم من ذلك أيضاً أنّ للوقت دخلاً في التشخص، وأنّه من جملة المشخصات، كما أنّ الموضوع أيضاً من جملة المشخصات، كما إذا كان هناك لوحان خاصّان قد تلوّنا في وقت واحد بلون خاصّ، حيث نعلم بالضرورة أنّ أحد اللونين غير الآخر بالشخص، وما ذلك إلاّ لاختلاف الموضوع. وبالجمله الحكم بكون الزمان من جملة المشخصات أولاً لما هو مشخص مما يحكم به الوجدان الصحيح، وعليه منبهات كثيرة تعلم بالتتبّع.

إلاّ أنّا نعني بكون الزمان مشخصاً كما ذكره بعض أهل التحقيق، مثل المحقّق الدواني وغيره، أنّ لزمان وجود الشيء بوحدته الاتّصالية مدخلاً في تشخصه، فإذا انقطع اتّصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلّل العدم، لم يبق الشخص، ولانعني بهذا أيضاً أنّ الزمان المتّصل الممتدّ من آن حدوثه إلى آخر زمان البقاء، له مدخل في تشخصه، حتى يرد أنّ هذا الأمر الممتدّ لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده، مع أنّ زيدا مثلاً كان مشخصاً في كلّ آن يفرض منها، بل نعني به أنّ القدر المشترك بين تلك الأزمنة وبين الآتات المفروضة فيها، له مدخل في تشخصه بشرط الاتّصال وعدم الانقطاع بالعدم. أو أنّا نعني بكون الزمان مشخصاً أنّ لأنّ الحدوث مدخل في تشخصه، ولما بعده من الزمان مدخلاً في حفظ ذلك التشخص بشرط اتّصاله من حيث هو زمان الوجود.



وكيفما كان فلانعني بذلك - كما فهمه بعضهم كالشارح القوشجي وغيره - أنَّ لأجزاء زمان الوجود من حيث التقضي والانصرام والتجدد مدخلاً أيضاً في التشخيص، حتَّى يلزم تغيّر الشخص بتغيّر الزمان وتبدّله بتبدّله، وأن يكون زيد الموجود في هذا الزمان غير زيد الموجود في الزمان السابق أو اللاحق، ويُناقض بأنّا قاطعون بخلافه، حيث إنّا نعلم بالضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة، هو بعينه الذي كان بالأمس، حتَّى أن من زعم خلاف ذلك يُنسب إلى السفسطة. وما يحكى من مناقضة الشيخ مع تلميذه بهمنيار، حيث إنّه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الإنسان حتَّى يستدلّ به على التجرد، فأجاب عنه بالرجوع إلى الوجدان الصحيح، ثم أورد بهمنيار على مسألة أخرى سمعها من الشيخ كلاماً، فقال الشيخ في جوابه: كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدّل الذات، فهو إن كان مبنياً على تجويز بهمنيار تبدّل الذات بتبدّل الزمان فلعلّه محمول على ما ذكرنا، فتدبر.

وحيث ظهر أنَّ الوقت من جملة المشخصات، وأنّ المعدوم إذا أعيد بعينه، يجب أن يكون وقته الأوّل معاداً أيضاً. فنقول: إنَّ وقته إمّا أن يعاد بحيث لا يكون هناك وقت غيره، ويكون المعدوم معاداً فيه، فهذا باطل، لأنّه حينئذ لا يكون معاداً أصلاً بل مبتدأ فقط، لأنّ المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان غير الوقت الأوّل، وهذا قد وجد في الوقت الأوّل بعينه فقط.

والقول بأنّ المعاد لا يلزم أن يكون موجوداً في وقت ثان البتّة، بل هو الذي يوجد ثانياً، سواء وجد في وقته الأوّل أو في وقت ثان آخر، كما فهمه بعض من جوّز إعادة المعدوم، ممّا لا معنى محصّل له، لأنّ الثانويّة في قوله: «هو الذي يوجد ثانياً» لا يخفى أن ليس المراد بها الثانويّة بالعلّيّة أو بالطبع أو بالشرف أو بالترتبة، وهذا كلّه ظاهر، ولا الثانويّة بالذات كما فيما بين أجزاء الزمان، لأنّ التقدّم والتأخّر بين وجود وجود ليس من هذا القبيل، وهذا ظاهر أيضاً، بل المراد الثانويّة بحسب الزمان. وإذا كان كذلك فيكون معنى الوجود ثانياً الوجود في زمان ثان. فإذا وجد في زمانه الأوّل فلا يكون موجوداً في زمان ثان. فلا يكون معاداً أصلاً بل مبتدأً فقط؛ هذا خلف.

وأيضاً إذا فرض كونه معاداً أيضاً، فلا يكون ذلك إلّا بفرض الوقت ثانياً أيضاً، حتّى



يمكن أن يفرض كون الموجود فيه معاداً، فيصدق على الوقت الأول أنه أول من حيث كونه ثانياً، وأنه ثان من حيث كونه أولاً. وكذا يصدق على الموجود فيه أنه مبتدأ من حيث كونه معاداً. ومعاد من حيث كونه مبتدأ، خصوصاً إذا كان المعاد معاداً مع جميع خواصه وحيثياته وعوارضه كما هو المفروض، فيصدق المتقابلان على ذات واحدة في حال واحدة من حيثية واحدة، إذ لاجهة مختلفة هنا بها يختلف الحال.

وأيضاً يلزم رفع التفرقة والامتنياز بين المبتدأ والمعاد، وكذا بين الوقت الأول والثاني عند العقل. مع أن الامتنياز بينهما ضروري عنده. وأما أن يعاد ذلك الوقت الأول، بحيث يكون هناك وقت ثان أيضاً، ويكون أحدهما ظرفاً للآخر، ويكون كلاهما أي الوقتان معاً ظرفين لوجود المعدوم المعاد، فحينئذ يلزم أن يكون هو معاداً من جهة وجوده في الوقت الثاني، ومبتدأ من جهة وجوده في الوقت الأول، ويصدق عليه حين الإعادة هذان الوصفان المتقابلان معاً أعني أن يكون مبتدأ حين كونه معاداً ومعاداً حين كونه مبتدأ.

وهذا إن لم يسلم امتناعه من جهة أن صدق الوصفين المتقابلين ليس من حيثية واحدة حتى يكون تناقضاً ممتنعاً، بل من حيثيتين مختلفتين حيث إن صدق المبتدأ عليه من جهة كونه موجوداً في الوقت الأول، وصدق المعاد عليه من جهة كونه موجوداً في الوقت الثاني، فلا ستره في أنه حينئذ يكون الامتنياز بين المبتدأ والمعاد - مع كونه ضرورياً عند العقل - مرتفعاً، حيث صدق على ذات واحدة في حال واحدة كونه مبتدأ ومعاداً معاً، خصوصاً إذا كان معاداً مع جميع عوارضه وخواصه كما هو المفروض.

وأيضاً يلزم أن لا يكون معاداً فقط كما هو المفروض، بل يكون مبتدأ ومعاداً جميعاً؛ هذا خلف.

وأيضاً إذا فرض إعادة الوقت الأول في الوقت الثاني وكون أحدهما ظرفاً للآخر، لزم أن يكون للزمان زمان، وهذا باطل بالضرورة، لأن التقدم والتأخر المفروضين بين زمان وزمان إنما هما بالذات، وليس كالتقدم والتأخر بين الزمانيات، لأن زماناً ما إذا كان متقدماً على زمان آخر لكونه واقعاً في زمان متقدم أو كان متأخراً عن زمان آخر لكونه واقعاً في زمان متأخر كما في الصورة المفروضة لبالذات لكان تأخر ذلك الزمان المفروض كونه ظرفاً للمتأخر منه، أو تقدمه عبارة عن وقوعه في زمان متأخر كذلك



أو متقدّم وهكذا ويلزم التسلسل في الزمان، وهذا باطل.

أمّا عند القائلين بوجود حقيقة للزمان في الواقع كما هو عند القائلين بامتناع إعادة المعدوم فظاهر، لأنّه على تقديره يلزم التسلسل في الحقائق الواقعيّة في نفس الأمر، وهذا باطل بالضرورة وبالبرهان.

وأمّا عند القائلين بكونه اعتبارياً كما هو عند القائلين بجواز إعادة المعدوم بعينه فكذا، لأنّ مرادهم به إن كان كونه اعتبارياً محضاً، لاحقيقة له في نفس الأمر أصلاً، فذلك باطل بالضرورة، وإن كان كونه اعتبارياً واقعياً منتزعاً من موجود في الواقع، فذلك ممنوع، ويكون التسلسل فيه أيضاً باطلاً كما في الأوّل.

وبما قرّرنا يندفع ما يتوهم هنا من أنّه لا يلزم كون المعدوم مبتدأً، لكونه واقعاً في الزمان الأوّل، وإنّما يلزم ذلك لو كان الوقت الأوّل أولاً وليس كذلك، بل إنّما هو أعيد بعينه ووقع ثانياً، فيكون الموجود فيه معاداً فقط كما هو المفروض لامبتدأً أيضاً.

### في الإشارة إلى دفع توهم هنا

وبيان الاندفاع أنّ المراد بوقوعه ثانياً ليس هنا إلّا فرض وقوعه في زمان ثان، وهو باطل، كما عرفت بيانه.

ومحصل هذا الدليل على ما قرّرناه: إنّ المعدوم إذا أعيد، فإنّما أن لا يعاد وقته الأوّل، فهذا باطل، لأنّه على تقديره يلزم أن لا يكون معاداً بعينه، لأنّ الوقت أيضاً من جملة المشخصات كما عرفت. وإنّما أن يعاد وقته الأوّل أيضاً، وهو إنّما يتصوّر على وجهين كما عرفت، وعلى كلّ تقدير فيلزم أن لا يكون هناك إعادة معدوم مع سائر المفاصل اللازمة كما عرفت. وعلى تقدير أن يكون هناك إعادة معدوم، فلا يلزم أن يكون المعدوم معاداً بعينه أيضاً كما هو المفروض، لأنّه كما أنّ التفرقة بين الوقت الأوّل والثاني ضروريّة، وأحدهما ليس هو الآخر بعينه، كذلك التفرقة بين المبتدأ الواقع في الوقت الأوّل والمعاد الواقع في الوقت الثاني ضروريّة، وأحدهما ليس هو الآخر بعينه.

وأيضاً هذان الوصفان متقابلان، فالموصوف بأحدهما لا يكون بعينه هو الموصوف بالآخر، فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه، فلا يكون هنا إعادة المعدوم بعينه، ففرض إعادة



المعدوم بعينه يستلزم أن لا يكون هنا إعادة بعينه. وكذلك الوقت مع كونه مشخصاً سواء أعيد أم لا، لم يكن هناك إعادة معدوم بعينه.

لا يقال: سلمنا أن هذين الوصفين متغايران، وأن هذين الوقتين متغايران، لكن لا نسلم أن الواقع في أحدهما ليس هو الواقع في الآخر بعينه، وأن الموصوف بأحدهما مغاير للموصوف بالآخر بعينه. وهذا كما أن زيدا إذا كان في زمان موصوفاً بعدم الكتابة، ثم صار في زمان آخر موصوفاً بالكتابة، فيصدق عليه أنه موجود في الوقتين وموصوف بالكتابة وبعدها، مع أن الوجود في الوقتين المتغايرين، وصدق ذينك الوصفين عليه، لا يستلزم أن يكون من حيث وجوده في أحد الزمانين واتصافه بأحد الوصفين المتغايرين، مغايراً لنفسه من حيث وجوده في الزمان الآخر واتصافه بالوصف الآخر.

لأننا نقول: هذا مسلم فيما إذا كان التشخص، أي نحو من الوجود الخاص أو ماهو لازم له باقياً في الحالين كما في المثال المذكور، وأما إذا لم يكن باقياً كما في صورة إعادة المعدوم بعينه فلا يتميز عند العقل أن الواقع في أحد الوقتين، والموصوف بأحد الوصفين المتقابلين، أهو الموجود في الوقت الآخر والموصوف بالوصف الآخر بعينه أم لا؟ بل ربما يغلب على العقل أنه غيره، فتدبر.

والحاصل أن فرض إعادة المعدوم بعينه مما يستلزم محالاً على كل تقدير، وما كان كذلك فهو محال بالضرورة. والله أعلم بالصواب.

### في تحرير ما ذكره الشيخ بعد دليله الثاني

ثم إن قول الشيخ: «فإن كان المعدوم يجوز إعادته وإعادة جملة المعدومات التي كانت معه، والوقت إما شيء له حقيقة وجود وقد عدم أو موافقه موجود<sup>١</sup> لعرض من الأعراض على ما عرفت من مذهبهم، جاز أن يعود الوقت والأحوال فلا يكون وقت ووقت، فلا يكون عود».

إن كان مبناه على فرض إعادة الوقت، على أنه من المشخصات كالسابق على أن يكون المراد بقوله: «وإعادة جملة المعدومات التي كانت معه» إعادة جملة المعدومات



التي لها مدخل في تشخيص المعدوم، كان هذا الكلام منه من تنمة السابق، أي الدليل الثاني وزيادة بيان له، فلذا قال في السابق في بيان لزوم المحال: «فإذا أُعيد وقته كان المعدوم غير معاد»، وقال هاهنا: «فلا يكون وقت ووقت فلا يكون عود» حيث رتب عليه لزوم عدم كون عود أي ذلك المحال السابق، وعلمه بأنه لا يكون وقت ووقت، وهو محال آخر على ماسيجي بيانه.

وإن كان مبناه على فرض إعادة الوقت مطلقاً، سواء اعتبر كونه من المشخصات أم لا بناءً على أن يكون المراد بقوله: «وإعادة جملة المعدومات» إعادة جملة المعدومات مطلقاً سواء اعتبر كونها من جملة المشخصات للمعدوم أم لا، فهذا الكلام منه يحتمل وجهين: أحدهما كونه من تنمة السابق أيضاً كما عرفت. والثاني كونه دليلاً آخر ثالثاً على المطلوب. أما كونه تنمة للسابق، فعلى سبيل التنزيل، يعني أنه قال أولاً: «لأن الوقت من جملة المشخصات وأنه لو أُعيد المعدوم، لوجب أن يعاد وقته الأول أيضاً وأورد عليه محالاً، وهو أنه يكون المعدوم غير معاد مع فرض إعادته، لأن المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان. وقال ثانياً: «إننا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا عدم كون الوقت من المشخصات، للزم ذلك المحال أيضاً، لأنه لو جاز إعادة المعدوم لجاز إعادة الوقت أيضاً، لأنه أيضاً من جملة المعدومات، بل جاز إعادة كل حال وصفة معدومتين كانتا مع المعدوم، فإن المفروض جواز إعادة المعدوم، أي معدوم كان، ولادليل هنا يخصص الحكم ببعض المعدومات دون بعض، فالوقت إذا أُعيد سواء فرض كونه مشخصاً أو غير مشخص، لزم أن لا يكون هنا وقت ووقت، ولزم أيضاً أن لا يكون عود.

ومنه يعلم بيانه على تقدير كونه دليلاً آخر. والحاصل أنه إذا جاز إعادة المعدوم، لجاز أن يعاد وقته الأول أيضاً نفسه، سواء كان الواقع هناك هو ذلك الوقت فقط من دون وجود وقت آخر ثان، هو يكون ظرفاً له أو مظروفاً له أو يكون الواقع هناك وقت آخر كذلك، وعلى كل تقدير فيلزم أن لا يكون وقت ووقت، إذ يكون حينئذ الوقت الأول ثانياً، والثاني أولاً، فلا يكون امتياز وتقدم وتأخر بين أجزاء الزمان بالذات، والقول به سفسطة، ومع ذلك فلا يكون حينئذ إعادة معدوم كما هو المفروض.

أما على تقدير فرض كون الوقت من جملة المشخصات سواء كان الموجود هناك



هو الوقت الأول فقط، أو كان الموجود معه وقت آخر ثان أيضاً، يكون أحدهما ظرفاً للآخر فظاهر كما مرّ بيانه سابقاً.

وأما على تقدير فرض عدم كون الوقت من المشخصات، فكذاك أيضاً لأنّ الوقت الأول وإن لم يكن من جملة المشخصات لكن وجود المعدوم المعاد فيه يستلزم كونه مبتدأً فقط، إن لم يكن هناك وقت سواء، و مبتدأً ومعاداً جميعاً إن كان.

وعلى كلّ تقدير فليس هنا إعادة المعدوم فقط، بل إمّا ابتداء وجود فقط، أو ابتداء وجود مع إعادة معدوم. وأيضاً لا يكون هنا إعادة معدوم بعينه كما مرّ بيانه، فتذكر.

وأيضاً على تقدير فرض وقتين هناك سواء فرض كون الوقت من المشخصات أم لا، يلزم التسلسل في الزمان كما مرّ بيانه أيضاً. وبالجمله يلزم على تقدير هذا الفرض أي فرض إعادة الوقت مطلقاً، سواء كان مشخصاً أم لا، ما يلزم على تقدير فرض إعادة على تقدير كونه مشخصاً كما فصلناه، إلاّ بعضاً ممّا يختصّ بتقدير كونه مشخصاً، فتدبرّ تعرف. ولا يخفى عليك بما بيّناه أنّه يلزم على كلّ تقدير محالات عديدة، وإن كان الشيخ قد اكتفى بذكر بعضها لحصول الغرض به.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «والوقت إمّا شيء له حقيقة وجود أو موافقة وجود لعرض من الأعراض» - على ما عرفت من مذهبهم - إشارة إلى ما حققه في الطبيعيات من الشفاء في فصل تحقيق مهية الزمان فليطالع ثمة.

وبالجمله أشار به إلى كون الزمان أمراً واقعياً في نفس الأمر كسائر الأمور الواقعية لأمر اعتبارياً محضاً، وأنّ فرض إعادته على تقدير القول بإعادة المعدوم، ليس بممتنع، كما في نظائره من الواقعيّات المعدومة.

وكذلك التسلسل فيه محال كما في غيره من الأمور الواقعية.

وبما حرّرنا الدليل وقرّناه، يتدفع عنه اعتراض أورده الشارح القوشجي في شرح التجريد هنا.

قال: إنّهُ استدلال بمقدّمين لاتجتمعان في الصدق، لأنّ الوقت إن كان من المشخصات لم يصحّ القول بأنّ المبتدأ في زمان سابق والمعدوم في زمان لاحق، لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة، وإن لم يكن مشخصاً، لم يصحّ



القول بأنه يلزم إعادته، لأن اللازم إنما هو إعادة العوارض المشخصة لإعادة جميع العوارض. - انتهى<sup>١</sup>.

وبيان الانتدفاع ظاهر باختيار كلّ من الشقين.

أما باختيار الشق الثاني فبأن يقال: إننا لم نقل بإعادة الوقت حينئذ، لأنّه من جملة المشخصات، بل لأنّه من جملة المعدومات، وكونه ممّا كان له حقيقة عند وجوده، والمفروض إعادة المعدوم مطلقاً، إذ لا دليل على تخصيص الحكم ببعض المعدومات دون بعض، وعلى تقدير إعادته يلزم المحال كما ذكرنا.

وأما باختيار الشق الأول فبأن يقال: لا يخفى أنّ التغاير بين المبتدأ والمعاد يكون الأول واقعاً في وقت أول والثاني واقعاً في وقت ثان، ممّا لا يمكن إنكاره، سواء كان ذلك تغايراً بحسب العوارض المشخصة أم لا، فإذا فرض إعادة المعدوم بعينه وفرض معه إعادة الوقت أيضاً، لأنّه من جملة مشخصاته، لزم من ذلك محال مبنيّ على ذلك التغاير، فأمّا أن يلزم هو من فرض إعادة الوقت، فذلك باطل، لأنّه على تقدير فرض جواز إعادة المعدوم لامتناع في فرض إعادة الوقت معه أيضاً، ولاسيما إذا كان من مشخصاته. فبقي أن يكون منشأ لزوم ذلك المحال فرض إعادة المعدوم، فهو باطل وهو المطلوب.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «على أنّ العقل يدفع هذا دفعاً ولا يحتاج فيه إلى بيان وكلّ ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم، دليل آخر على المطلوب ثالث أورايع قد ادّعى فيه بداهة الحكم بامتناع إعادة المعدوم بعينه.»

### في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أخيراً

وهذه البداهة قد ادّعاها غير الشيخ أيضاً، كما نقله الفاضل الأحساوي عن بعضهم بعد ذكر الأدلة الثلاثة على امتناع العود والإيراد عليها حيث قال:

قال بعض من منع أنّ هذه الوجوه تنبيهية لاستدلالية، فلا يرد عليها ما ذكره، فإنّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضرورية، فإنّ من انعدمت هويّته بالكلية، لا يصحّ اتصافه بشيء من الصفات الضرورية، والعود صفة ضرورية ثبوتية لاحقة له.



فلا يصحّ ثبوتها لمن لاهوتيّة له قطعاً<sup>١</sup>، وكما قد ادّعى تلك البداهة بعض من الفضلاء أيضاً، وتنبّه على ذلك بأنّه نظير الظفرة في المكان، وكما أنّ تعلّق الجسم بمكان ثمّ تعلّقه بمكان ثالث من غير أن يتعلّق بمكان ثان بين المكانين محال بالبدية، حيث يلزم منه وجوده في مكان أوّل، ثمّ انعدامه في المكان الثاني، ثمّ وجوده في مكان ثالث، وهذا محال بالبدية، كذلك تعلّق شيء موجود بزمان أي وجوده فيه ثمّ انعدامه في زمان آخر بعده، ثمّ تعلّقه بزمان ثالث أي وجوده فيه، محال بالبدية. ولا يخفى عليك وقّع الظير والتنبيه. ثمّ إنّّه لا يخفى أنّه لا يرد على الحكم بالبداهة الاعتراض الذي نقله الفاضل الأحساوي عن بعضهم، حيث قال: واعترض عليه بأنّ تجويز تقيضه يمنع من كونه ضرورياً، فإنّ الشيء مع جواز النقيض لا يصحّ أن يكون ضرورياً. وحاصل الاعتراض أنّ الحكم البديهي كيف يكون مختلفاً فيه بين العقلاء كما فيما نحن فيه.

وبيان عدم الورود أنّ الحكم البديهي، قد يكون خفياً لعدم تصوّر الأطراف أو لخفائه، ولذلك ربّما أمكن أن يكون مختلفاً فيه بين العقلاء، وأمّا بعد تصوّر أطرافه فيكون بداهة ذلك الحكم ظاهرة لاسترة فيها، خصوصاً بعد ذكر المنبّه عليه. ولا يخفى أنّ مانحن فيه من هذا القبيل ولا أظنّك أن تكون في مرة من هذا إن خُلّيت ونفسك. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

وهذا الذي ذكرناه كلّهُ إنّما هو تحرير ما في الشفاء، وبما حرّرنا كلامه في الدليل الأوّل يعلم تحرير ما ذكره في التعليقات في هذا المطلب، فإنّه عند النظر الدقيق، لا مخالفة بينهما في أصل المدّعى إلّا في بعض الخصوصيّات، ولذا لا ينبغي بإعادة تحريره.

فنقول: إنّ تحريره أن يقال: إذا وجد شيء وقتاً ما ثمّ لم يعدم واستمرّ وجوده في وقت آخر وعلم ذلك أو شوهده، علم أنّ الموجود واحد، وأمّا إذا عدم فلا. لأنّه لو كان الموجود ثانياً عين السابق وجاز إعادة المعدوم بعينه، فلا يخفى أنّه يمكن أن يفرض حينئذٍ محدث جديد يكون ممثلاً للمعاد في الموضوع والحدوث والزمان وغير ذلك ولا يخالفه إلّا بالعدد وإلّا في النسبة التي ينبغي أن ننظر أنّهما هل يمكن أن يختلفا فيها أم لا؟ فليكن



الموجود السابق «ألف» وليكن المعاد «ب» وليكن المحدث الجديد المماثل له «ج». فنقول: إما أن يكون كل من «ب» و «ج» منسوباً إلى «ألف» بأن يكونا عينه، وإما أن لا يكون شيء منهما منسوباً إليه كذلك، وإما أن يكون أحدهما وهو «ب» منسوباً إليه دون الآخر وهو «ج».

وعلى الأول يكون كل من «ب» و «ج» منسوباً إلى «ألف» وعينه، فيكون الشئان الاثنان المتخالفان بالعدد عين شيء واحد بالذات أي «ألف»، فهو محال بالضرورة. وأيضاً يكون كل منهما معاداً ليس شيء منهما مثلاً مستأنفاً؛ هذا خلف. وعلى الثاني فلا يكون شيء منهما معاداً كما هو المفروض، بل يكون كل منهما مثلاً مستأنفاً وموجوداً ابتدائياً؛ هذا خلف.

وعلى الثالث فنسأل ونقول لِمَ صار «ب» مثلاً منسوباً إلى «ألف» بالعينية ولم يصير «ج» منسوباً إليه كذلك، ولمَ صار «الف» أولى لـ «ب» دون «ج»؛ فإن أُجيب بأنهما كذلك، لأنهما كذلك، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه، بل للخصم أن يقول بالعكس وأن «ألف» كان لـ «ج» وأن «ج» منسوب إلى «ألف» دون «ب». وإن أُجيب أن «ألف» أولى لـ «ب»، لأنه كان «ب» قبل هذه الحالة، أي في حال العدم منسوباً إلى «ألف» بالعينية وكون «ألف» أولى له، ولا كذلك «ج»، فيحصل هنا خبر إيجابي ثبوتي، بل خبران إيجابيان ثبوتيان وهو أن «ب» في حال العدم كان «ألف» وأنه في تلك الحال كان «ألف» أولى له، وقد حكم فيهما بثبوت أمر واقعي للموضوع في الواقع واتّصافه به، فيقتضي وجوده في ظرف الثبوت وظرف الاتّصاف، أي في الواقع، وقد فرض عدمه في الواقع، فأما أن يصار إلى القول بصيرورة المعدوم الواقعي في حال العدم وعلى وصف العدم موجوداً في الواقع حينئذ وهو محال بالضرورة. وأما أن يصار إلى القول بأن ذلك المعدوم في حال عدمه، له وجود في نفس الأمر في علم البارئ تعالى شأنه أوفي المبادئ العالية، وذلك أيضاً وجود واقعي له، فذلك أيضاً باطل، لأنك قد عرفت فيما تقدّم أن الوجود العلمي وجود ذهني له، لا واقعي، لأن الوجود الواقعي لانعني به إلا ما يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وليس كذلك.

بلى إذا صحّ مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود، ويبقى من



حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفقد من حيث هو ذات، ثم يعاد إليه الوجود، كالمعتزلة القائلة بثبوت المعدوم وبإعادة المعدوم، أمكن أن يقال بالإعادة وبصحة ذلك الخبر الإيجابي أو ذينك الخبرين الإيجابيين في حال عدم وجود الموضوع حتى يبطل ذلك المذهب من وجوه أخرى كما تبين في محله.

وإذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة كما هو عند غيرهم، وهو الحق، لم يكن أحد الحادتين بخصوصه كـ «ب» مثلاً مستحقاً لأن يكون قد كان له «ألف» وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر كـ «ج»، بل إما أن يكون كل منهما معاداً إذا كان كل منهما منسوباً إلى «ألف» بالعينية وهو خلاف الفرض، ومع هذا يلزم صيرورة الاثنين المتخالفين بالعدد واحداً، وأن لا يكون بينهما امتياز أصلاً مع فرض الامتياز بالشخص، أولاً يكون ولا واحد منهما معاداً، إذا لم يكن شيء منهما منسوباً إلى «ألف» بالعينية، وهذا أيضاً خلاف الفرض. وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر بالاعتبار، فإن استمر الموضوع موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، كما إذا فرضنا أنه وجد شيء وقتاً ما ثم لم يعد واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك أوشوهد، وفرضنا صدق المحمولين عليه أي «ألف» و «ب». أو الوجود السابق والوجود اللاحق، فإذا افقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة كما في صورة انعدامه، وفرض صدق ذينك المحمولين عليه، بقي له الإثنيّة الصرفة الذاتية الواقعية لا الاعتبارية فقط.

وبالجملة إذا فرضنا انعدام الموجود السابق وفقدان ذاته، وفرضنا صدق «ألف» عليه حين الوجود السابق، وصدق «ب» عليه حين الوجود اللاحق، لا يعلم حينئذ أنه ذات واحدة صدق عليه المحمولان، وكان هو مع صدق أحد المحمولين مغايراً لنفسه بالاعتبار مع صدق الآخر عليه، بل المعلوم هنا هو الإثنيّة الصرفة وأن «ألف» و «ب» متغايران بالذات وشيئان اثنان في الواقع.

وبالجملة أنه يلزم على كل تقدير مع لزوم المحال المختص به، أن لا يكون بين المعاد والمثل المستأنف المفروض امتياز في اختصاص المعاد بصفة الإعادة دون المثل، وهذا



خلاف الفرض، فمن أين يمكن أن يقال بإعادة المعدوم بعينه وهو المطلوب.

وبما ذكرنا تمّ تحرير كلامه في التعليقات، ومنه يعلم أن كلامه في الكتابين متوافقان في أصل المقصود، لاتخالف بينهما.

إلا في بعض الخصوصيات في التقرير والعبارة.

والأَنّ كلامه في التعليقات في كونه بحيث يمكن أن يفهم منه انفهماً ظاهراً أَنّ اللازم على تقدير فرض إعادة المعدوم وفرض وجود مثل له ثلاثة محالات، يلزم كلّ منها عن تقدير كما فصلناه مخالف لكلامه في الشفاء، فإنّ انفهامه منه، ليس بتلك المثابة، حيث إنّه في التعليقات، أشار إلى جميعها، فإنّ مفاد كلامه فيها أنّه على فرض إعادة المعدوم وفرض وجود مثل له مستأنف، ليس أحد الحادّين كالمعاد مستحقاً لأن يكون له الموجود السابق دون المثل المستأنف، وأنّ المعاد ليس مختصّاً بصفة الإعادة، دون المثل المفروض، بل إمّا أن يكون كلّ منهما معاداً أولاً يكون شيء منهما معاداً، وإنّه في الشفاء أشار إلى أَنّ اللازم هو واحد من تلك المحالات. حيث قال: ومن تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قول من يقول إنّ المعدوم يعاد، لأنّه أوّل شيء يخبر عنه، وذلك لأنّ المعدوم إذا أُعيد يجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله لوجود فرق، فإن كان مثله إنّما ليس هو، لأنّه ليس الذي كان وعدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذي أوّمانا إليه فيما سلف.

والأَنّ ما في الشفاء ظاهره أنّ ذلك المحال اللازم هو صيرورة المعدوم موجوداً ويفهم منه عدم صحّة ذلك الحكم الإيجابي الضمني اللازم على تقدير فرض الإعادة. أي قولنا: إنّ المعاد حال العدم هو الموجود السابق وإنّه غير المحدث الجديد المفروض مثلاً له، وأنّ ما في التعليقات ظاهره عدم صحّة نسبة المعاد بالعينيّة إلى الموجود السابق دون المثل المستأنف، وعدم أولوية استحقاق المعاد لأن يكون قد كان له الموجود السابق دون المثل المفروض.

وهذان الأمران اللذان يستفادان من هذين الكلامين وإن كان أحدهما غير الآخر بحسب المعنى الظاهري، إلا أنّ ما لهما واحد عند التحقيق.

ويلزم منهما محال آخر أيضاً، هو بالمآل راجع إليهما، وهو عدم امتياز المعاد عن



المثل المستأنف المفروض في اختصاصه بصفة الإعادة كما هو المفروض؛ هذا خلف. وينبغي أن يحمل أحد الأمرين على الآخر، بل أن يحمل كلّ من الكلامين على أنه يلزم من الفرض المذكور كلّ من ذينك الأمرين اللذين مآلهما واحد، ويلزم منهما المحال الآخر الذي هو راجع إليهما أيضاً.

وكذا ينبغي أن يحمل مافي الشفاء في الدليل الأوّل على تمام مافي التعليقات في هذا المطلوب، وبالعكس تطبيقاً بين الكلامين، وتصحيحاً لهما بقدر الإمكان، والله المستعان.

### نقل كلام من المحقّق الدواني في هذا المقام والإشارة إلى مافي

ثم إنّ المحقّق الدواني في الحاشية على شرح التجريد في مقام توجيه كلام المحقّق الطوسي رحمته في الدليل الأوّل على هذا المطلب، وأن ليس غرضه منه مافهمه الشارح القوشجي منه، وأورد عليه الاعتراض بالوجوه الثلاثة بعد أن نقل كلام الشيخ في التعليقات، قال بهذه العبارة:

وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما ذكره المتأخرون، وكيف يتصوّر من عاقل مثل هذا الاستدلال، بل محصله أنّ عدم عبارة عن فقدان الذات، وبطلانه، فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً، لعدم انحفاظ وحدة الذات حال عدم. فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض، واختصاصه بصفة الإعادة إن كان لكونه ثابتاً من حيث الذات في حال عدم، فهو باطل، لأنّ المعدوم لا هوية له، وإن كان لكونه معروض الوجود أولاً فهو عين النسبة التي وقع النظر في إمكانها، وذلك غير متصوّر مع فقدان الاستمرار، لأنّه يوجب الإثنيّة الصرفة. والظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف، وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة، فإنّ ظاهر قوله: «فلا يصحّ الحكم عليه بصحة العود» أنّه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الإيرادات المبنية على ما قرّره.

نعم يبقى أن يقال: المعدوم في الخارج يجوز أن يبقى في نفس الأمر بحسب الذهن، فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود، ويندفع بأنّ الموجود في الذهن في الحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية، واتّحادها مع الموجود الخارجي بمعنى أنّها بعد



التجريد عينه، فليست إتياء مطلقاً بالفعل، فتأمل. - انتهى كلامه.<sup>١</sup>  
وأقول: قوله: «وليس فيه استدلال - إلى آخره»

قد عرفت ممّا قرّرنا كلام التعليقات أنّه يستفاد منه ذلك الاستدلال أيضاً لكن لا في قولنا: «المعدوم يعاد» كما فهمه الشارح القوشجي واعترض عليه، بل في ذلك الخبر الضمني المتضمّن له القول بصحّة الإعادة، أي قولنا: «المعدوم حال العدم عين الموجود السابق أو غير المثل المستأنف» وإن كان دلالة كلام الشفاء عليه أظهر. وبالجمله لا غبار على هذا الاستدلال بهذا الوجه، لو استدللّ به أحد ويتصوّر ذلك من العقلاء.

وقوله: «بل محصّله أنّ العدم عبارة - إلى آخره» - هذا إشارة إلى بعض ما يستفاد من كلام التعليقات من لزوم المحالات لا إلى كلّ، فإنّك قد عرفت أنّه يدلّ على أنّه على تقدير فرض إعادة المعدوم وفرض وجود مثل مستأنف معه يرد محالات عديدة وهذا أحدها. وكأنّه في قوله: «بل محصّله» اكتفى به، لكونه لازماً على كلّ تقدير من التقديرات كما بيّناه سابقاً.

وقوله: «فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الإعادة». هذا منه، يدلّ على أنّ مراده فيما نقلنا عنه في كلام الشارح سابقاً من قوله: «إذ محصّله أنّا نفرض المثل المذكور ونقول لامتياز بينهما أصلاً، إذ لو كان بينهما امتياز - إلى آخره» - عدم الامتياز بينهما في كون المعاد مختصّاً بصفة الإعادة دون المثل لعدم الامتياز بينهما مطلقاً كما هو ظاهرة، حتّى يرد أنّ ذلك مع فرض كونهما متخالفين بالعدد خلاف الفرض كما أوردنا، وإن كان الإيراد الآخر الذي أوردنا عليه هنالك من أنّ الاعتراف بعدم إمكان المثل مع فرض وجوده كما فعله لا يجدي شيئاً وأراداً عليه، فتذكّر.

وقوله: «إن كان لكونه ثابتاً من حيث الذات - إلى قوله - لأنّه يوجب الإثنيّة الصرفه»، هذا حاصل ما فهمه من كلام الشيخ، وقد ذكرنا أيضاً تقريره بعبارة أخرى هي ألصق بكلامه، فتذكّر.

وقوله: «والظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف ﷺ وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير

١ - راجع هامش شرح التجريد: ٧٢ وفيه: «بالعقل» مكان «بالفعل».



كلفتة»، فإنَّ ظاهر قوله فلا يصحَّ الحكم عليه بصحة العود أنَّه لا يصدق الحكم عليه بها لما كان ظاهر قول المحقِّق الطوسي «والمعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه فلا يصحَّ الحكم عليه بصحة العود» أنَّه لا يصحَّ الحكم عليه بها في القضية التي وقع حملها هذا المفهوم أي صحة العود، وموضوعها المعدوم، أي قولنا: المعدوم يصحَّ عوده أو يجوز عوده أو يعاد، وكان ظاهر عدم صحة هذا الحكم امتناعه، وكان هذا دالاً على ما فهمه الشارح القوشجي منه، وأورد عليه الاعتراض بالوجوه الثلاثة، مع أنَّه كان هذا الادِّعاء غير مطابق للواقع، حيث إنَّه لو امتنع هذا الحكم لما حكم به القائلون بجواز الإعادة والحال أنَّهم قد حكموا بذلك، فلذا قال: إنَّ معنى قوله: «فلا يصحَّ الحكم عليه بصحة العود» أنَّه لا يصدق الحكم عليه بها أي لا يكون ذلك الحكم حقاً مطابقاً للواقع، بل باطلاً وأشعر بذلك أنَّ ذلك نتيجة للدليل، ومتفرِّع عليه، لأنَّه دليل على المطلوب، كما فهمه الشارح القوشجي وأورد عليه. وأنَّ حاصل الدليل الذي ذكره المحقِّق الطوسي على امتناع إعادة المعدوم، هو أن يقال: إنَّ المعدوم لا يعاد، أي لا يصحَّ عوده، لأنَّه لو جاز عوده لجاز فرض وجود مثل له مستأنف، كما ذكر، وحينئذ نقول: فامتياز المعاد عن المثل المفروض في اختصاصه بصفة الإعادة مع تماثلها إنَّما يكون بأن يجوز الإشارة العقلية إلى هويته الخارجية في حال عدم الحصول الامتياز المذكور حتَّى يصحَّ أن يقال: إنَّه منسوب إلى الموجود السابق دون المثل المستأنف، وليس كذلك، لامتناع الإشارة العقلية إلى هويته الخارجية، فلا يصحَّ الحكم عليه بصحة العود.

ومعناه أنَّه لا يكون ذلك الحكم الذي حكمه مجوزوا الإعادة صادقاً وحقاً مطابقاً للواقع بل باطلاً غير مطابق له، لأنَّه يكون ذلك الحكم ممتنعاً إذ لامتناع في أصل ذلك الحكم. كيف وقد حكم به كثير من العقلاء أي المجوزون للإعادة. وهذا على ما فهمه المحقِّق الدواني من كلام الشيخ في التعليقات.

وأما على ما فهمناه منه ومن كلامه في الشفاء، فنقول: لو جاز عود المعدوم لجاز فرض وجود مثل له.

فإنَّما أن لا يكون شيء منهما منسوباً إلى الموجود السابق بالعينية فهذا يقتضي أن لا يكون شيئاً منهما معاداً؛ هذا خلف.



وإما أن يكون كل منهما منسوباً إليه كذلك، فهذا يقتضي أن يكون كل منهما معاداً، وهو أيضاً خلاف الفرض.

وإما أن يكون أحدهما وهو المعاد، منسوباً إليه كذلك دون المثل المفروض، فهذا يقتضي أن يكون للمعاد في حال العدم نسبة إلى الموجود السابق بالعينية، بل إلى المثل أيضاً بالغيرية فيقتضي أن يحكم هناك بحكمين واقعيين ثبوتيين يقتضيان وجود الموضوع في الخارج والإشارة العقلية إلى هويته الخارجية، وليس الأمر كذلك، لامتناع الإشارة العقلية إلى هوية المعدوم في حال العدم ومع وصف العدم. وعلى هذا أيضاً فلا يكون الحكم عليه لصحة العود حقاً مطابقاً للواقع بل باطلاً.

### في الإشارة إلى توجيه الدليل الأول الذي ذكره المحقق الطوسي على هذا المطلب

وعلى التوجيهين فحمل كلام المحقق الطوسي على ما ينفهم من كلام الشيخ في الكتابين ممكن بلا سترة، وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضاً إلا أنه يحتاج إلى أدنى عناية وليس ذلك تكلفاً. ولو سلمنا كونه تكلفاً، فلا يخفى أنه تكلف سهل، يرتكب مثله، ولا سيما في مقام التوجيه كثيراً، ولذلك قال المحقق الدواني: «والظاهر أن ذلك مقصود المصنف، وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة - إلى آخره -». وقوله: «نعم يبقى أن يقال - إلى آخره -» هذا الإيراد إنما يرد على ما قرره كلام الشيخ في التعليقات به، ومبناه على وجود الأشياء بأعيانها في الذهن كما هو التحقيق عندهم. وأما على ما قررناه وذكرنا أنه محتمل فيه، وهو ظاهر كلامه في الشفاء، فلا يرد إيراد، إذ لاسترة في أن ذلك الخير الضمني اللازم على تقدير الفرض المذكور يقتضي وجود الموضوع في الخارج، مع كون المفروض عدمه في الخارج، وفي أن وجوده في الذهن في نفس الأمر سواء قيل بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن، أو قيل بوجودها بأشباحها فيه، ليس وجوداً خارجياً أو واقعياً له كما يقتضيه ذلك الخبر، كما بيناه فيما سبق.

وبالجملة فعلى ما قررناه لا يرد إيراد، ولو أورد أيضاً يكون اندفاعه ظاهراً بأدنى تأمل. وأما على ما قرره هو، فمع ورود الإيراد الذي أورده عليه لا يخلو ما ذكره في وجه اندفاعه



عن نظر وتأمل. ولذلك أمر بالتأمل وذلك النظر مثل النظر الذي أورد فيه المحشي من الشيرازي، حيث قال في قوله: «ويُدفع بأنّ الموجود في الذهن - إلى آخره -» فيه نظر ظاهر، فإنّ كون الموجود في الذهن شخصاً ذهنياً محفوظاً بعوارض، يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي، لا ينفي كونه عين الشخص الخارجي محفوظاً في الذهن وموجوداً فيه محفوظاً بتلك العوارض. بل الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الحكم بأنّ «ب» مثلاً في الخارج هو ما كان «ألف» في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج، ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة، نعم الحفظ في الذهن إنّما ينفع العلم بأنّ «ب» كان «ألف» وأما أنّ «ب» كان «ألف» في الخارج فلا بدّ فيه من أن لا يكون الذات مفقودة في الخارج، فليتأمل. - انتهى.

وإن كان الجواب الحقّ الذي ذكره هو أيضاً محلّ تأمل. فلذا أمر بالتأمل وكأنّ وجه التأمل، أن نقول: لعلّه كان العلم بأنّ «ب» كان «ألف» كافياً في المقصود، أي في امتياز المعاد عن المثل المستأنف المفروض، لا بدّ لنفي ذلك من دليل. وحيث كان هذا الجواب أيضاً محلّ تأمل كجواب المحقّق الدواني، ظهر أن التقرير الاتّمس والأحسن ما ذكرناه، فتبصّر.

ثمّ إنّ حيث اتّضح بما ذكرنا تقرير كلام المحقّق الطوسي في التجريد في دليله الأوّل، واتّضح أيضاً بما ذكرنا تقرير ما ذكره في دليله الثالث بقوله: «ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان»، فلتكلّم في تقرير دليله الثاني الذي ذكره بقوله: «ولو أُعيد لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه»<sup>١</sup>.

فنقول: إنّ الظاهر أنّ مقصوده أنّه لو أُعيد المعدوم بعينه، أي لو جاز كون شيء واحد موجوداً بوجود أوّلاً ثمّ زال ذلك الوجود عنه في زمان آخر ثمّ وجوده بذلك الوجود في زمان ثالث، فإمّا أن يكون الموجود بالوجود أخيراً غير الموجود بالوجود أوّلاً، غيريّة بالذات وبالشخص، وكذا الوجودان، فحينئذ لا يكون إعادة معدوم أصلاً فضلاً عن أن يكون إعادة معدوم بعينه كما هو المفروض، لكون الموجودين بالوجودين، وكذا الوجودين متغايرين بالذات وبالشخص. وإمّا أن يكون عينه عينيّة بالذات وبالشخص



فحينئذ يلزم أن يكون العدم متخللاً بين الشيء ونفسه أي بين الموجود الأوّل ونفسه، وكذا بين الوجود أولاً ونفسه، وهذا محال، لأنّ تخلّل شيء إنّما يتصوّر بين شيئين لا بين شيء واحد.

مضافاً إلى أنّه لا يتصوّر تخلّل نقيض شيء كالعدم بين شيء ونفسه كالوجود. وأيضاً يلزم منه أن يكون شيء واحد أي العدم سابقاً على شيء واحد، أي ذلك الموجود أو وجوده، وكذا مسبقاً أيضاً بذلك الشيء سابقةً ومسبوقاً بالزمان. ويلزم أيضاً منه سبق ذلك الشيء على نفسه بالزمان. إذ السابق على السابق على شيء سابق عليه، وكذا المسبوق بالمسبوق به مسبوق به، وكلّ ذلك ممتنع، ولزومه على تقدير الفرض المذكور ظاهر بأدنى تأمل.

وقد ذكر الشارح القوشجي في هذا الدليل كلاماً بهذه العبارة: «ولو أُعيد لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه إذ المفروض أنّ المعاد هو المبتدأ بعينه، وتخلّل شيء إنّما يتصوّر بين شيئين.

والجواب أنّه لا معنى لتخلّل العدم هنا سوى أنّه كان موجوداً في زمان، ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثمّ اتّصف به في زمان ثالث، ومن هذا تبين أنّ التخلّل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زمانين وجوده بعينه.

وأيضاً لمّ لا يجوز التميّز بين الحاليين بعوارض غير مشخصّة مع بقاء العوارض المشخصّة بحالها في الحاليين، فلا يلزم تخلّل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه. وأيضاً لو تمّ هذا الدليل لدلّ على امتناع بقاء شخص من الأشخاص زماناً، وإلّا لزم تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه، لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء. - انتهى كلامه. »<sup>١</sup>

وأقول: لا يخفى على المتأمل أنّ ما أورده عليه غير وارد أصلاً. أمّا ما أورده أولاً فلأنّ ما ذكره من معنى تخلّل العدم لا يجديهِ نفعاً أصلاً، لأنّه لا خفاء في أنّ زمان العدم الذي فرض وقوع العدم فيه إذا كان متخللاً بين زمانين وجوده بعينه للذين فرض وقوع الوجودين أي الوجود الواحد بعينه فيها لصديق حينئذ تخلّل العدم



نفسه بين الوجود الواحد بعينه نفسه وكذا بين الموجود الواحد بعينه نفسه الذي فرض كونه هو الموجود بذلك الوجود الواحد بعينه نفسه ويلزم منه المحال كما ذكرنا، فتغيير العبارة لا يفيد شيئاً بل هو تهافت.

وأما ما أورده ثانياً فلأننا نقول: إن تلك العوارض غير المشخصة إما أن تفيد أن يكون الموجود أخيراً غير الموجود أولاً غيرية بالذات وبالشخص أولاً تفيد، وعلى الأول فلا يكون هناك إعادة معدوم أصلاً فضلاً عن أن يكون إعادة معدوم بعينه. وعلى الثاني فيكون الثاني عين الأول بعينه وبالذات وبالشخص ويلزم منه المحال. مع أن فرض حصول التميز والمغايرة بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بتمامها ممّا لا يمكن، إذ معنى العوارض المشخصة أن يكون التميز والتغاير بها، لا بغيرها من العوارض ففرض حصولها بغيرها خلاف الفرض.

وأيضاً إذا كانت العوارض المشخصة باقية بحالها، يكون ما يعرض لأحدهما عارضاً للآخر أيضاً، لأنّ عروض عارض لأحدهما دون الآخر يحتاج إلى تشخصه وامتناعه والمفروض عدمه. فعلى هذا فلا يتحقق الامتياز بالعوارض غير المشخصة أيضاً. وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق أيضاً.

وأما ما أورده ثالثاً، فلأنك قد عرفت أنّه في صورة تخلّل زمان العدم بين زماني وجوده بعينه كما عبّر به عن معنى التخلّل ليس تخلّل زمان العدم بمجرّد كونه زماناً مطلقاً، أعمّ من أن يكون ذلك الزمان زمان العدم، أو الوجود أو زمان الشيء المتخلّل أو زمان الشيء المتخلّل فيه بين زماني وجود ذلك الشيء من حيث هما أيضاً زمان مطلقاً منشأ للزوم المحال، إنّما المنشأ له، هو تخلّل زمان العدم من جهة كون الواقع فيه هو العدم، أي تخلّل العدم الواقع فيه بين زماني وجوده بعينه أي بين ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هو الشيء ونفسه أي بين ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هو الشيء ونفسه أي الموجود بالوجود أولاً والموجود به أخيراً، وكذا الوجودان.

والحاصل أنّ المنشأ لذلك هو التخلّل غير الشيء وخصوصاً نقيضه بين ذلك الشيء ونفسه. ولا يخفى أنّه في صورة فرض زوال الوجود أولاً وانقطاع استمرار حقيقة الموجود بذلك الوجود، يتحقّق هذا التخلّل ويكون منشأ للمحال كما ذكرنا، وأما في صورة بقاء



الوجود واستمرار حقيقة الموجود، فالمتخلّل بين زمني وجود ذلك الشيء وإن كان يكون هناك زمان، لكن لازمان غيره ونقيضه، بل زمان وجوده بعينه.

وبالجملة أنّ الزمان المتخلّل، وكذا الزمانان المتخلّل فيهما وإن كانت متغايرة بالذات، لكن الواقع في تلك الأزمنة، هو نفس ذلك الشيء بعينه ووجوده بعينه من غير أن يكون هو بحسب وجوده في تلك الأزمنة غيراً لنفسه بالذات وبالشخص. وأمّا كونه بحسب حصوله في أحد تلك الأزمنة مغايراً لنفسه بحسب حصوله في الزمان الآخر، فهو مغايرة بالاعتبار بالذات.

والحاصل أنّ ذلك عبارة عن بقاء الشيء بعينه بالذات في تلك الأزمنة، ولا يلزم منه محال من تلك المحالات.

فإن قلت: على هذا أيضاً يلزم المحال، حيث إنّه يلزم منه أن يكون ذلك الشيء باعتبار حصوله في الزمان أوّل سابقاً على نفسه باعتبار حصوله في الزمان الثاني. وكذا يلزم منه أن يكون هو باعتبار حصوله في الزمان الوسط مسبقاً بنفسه باعتبار حصوله في الزمان الأوّل، وسابقاً على نفسه باعتبار حصوله في الزمان الثالث.

قلت: لاضير فيه، فإنّ ذلك كلّهُ إنّما هو من حيث الاعتبار لا من حيث الذات.

فإن قلت: أي شيء أردت بذلك؟ فإن أردت به أنّ السابقة والمسبوقية الزمانيتين، إنّما تعرضان للزمان المفروض بالذات ولذلك الشيء الواقع فيه باعتبار ذلك الزمان وبواسطته كما في مطلق الزمان ومطلق الزمانيات الواقعة في الزمان حيث إنّ التقدّم والتأخّر الزمانيتين، إنّما يعرضان للزمان بالذات وللزمانيات باعتباره وبواسطته، فهذا مسلّم، لكنّه لا يدفع لزوم المحال المذكور هنا، ولا يكون منشأ للفرق بين الصورتين، أي أن يكون سبق شيء على نفسه وكذا سابقيته على شيء ومسبوقيته به في صورة تخلّل زمان العدم بين زمني وجوده بعينه محالاً، وجائزاً في صورة تخلّل زمان وجوده نفسه بين زمني وجوده بعينه، مع أنّ كلّاً منهما سابقة ومسبوقية، باعتبار الزمان، بل ينبغي أن يكون كلّ من الصورتين سواء في الامتناع أو الجواز.

وإن أردت به معنى آخر فلا بدّ له من بيان.

قلنا: أردنا به مع ذلك أمراً آخر أيضاً يحكم به بديهية العقل، وهو أنّه في صورة تخلّل



زمان العدم حيث فرض زوال الوجود وانقطاع استمرار الذات، وفرض عود الوجود والذات يفرض هناك إثنين، إذ العود لا يكون إلا أن يكون هناك إثنين، فإنّ معناه عود الموجود الأوّل أو الوجود الأوّل بعد انعدامه وحصوله مرّة أخرى أوفي زمان آخر وحيث يفرض إثنينه فيفرض هناك ذات وذات، وحيث كان المفروض مع ذلك كون الذات الثاني عين الذات الأوّل بعينه، وكون كلّ منها واقعاً في زمان واحد الزمانين سابقاً على الآخر بالذات، فيلزم أن يكون العدم المتخلّل بينهما وكذا زمانه سابقاً على شيء ومسبقاً بذلك الشيء بعينه، وأن يكون ذلك الشيء سابقاً على نفسه كما ذكرنا سابقية ومسبقية من حيث الذات، وإن كانتا تعرضان للذات بواسطة عروضهما للزمان، وللزمان بالذات، وأمّا في صورة تخلّل زمان الوجود بين زمني وجوده بعينه، فحيث كان استمرار الذات واستمرار الوجود باقيين بحالهما فلا يفرض هناك إثنين من حيث الذات، فلا يكون هناك ذات وذات، فلو كانت هناك سابقة ومسبقية لم تكونا من حيث الذات، بل من حيث الاعتبار، بمعنى أنّ الذات باعتبار ما سبق وبالاختبار الآخر مسبوق، بل بمعنى أنّ تلك السابقة والمسبقية إنّما تعرضان في الحقيقة لذيك الاعتبارين أنفسهما، للذات من حيث هي، وإن كان عروضهما للاعتبارين أيضاً بواسطة الزمان.

فالمحصّل أنّه يلزم حينئذ أن يكون أحد اعتباري تلك الذات وإحدى حيثياته سابقاً على الاعتبار الآخر والحيثية الأخرى، وكذا أن يكون أحد اعتباراته وإحدى حيثياته سابقاً على بعض اعتباراته وحيثياته، ومسبقاً ببعض آخر من اعتباراته وحيثياته، فلا سابقة ولا مسبوقية تعرضان للذات، من حيث هي.

ثمّ إنّ حيث كانت تلك الاعتبارات والحيثيات متغايرة، ليس واحد منها عين الآخر، فلا يلزم من سابقيتها ومسبقيتها سبق شيء على نفسه، ولا أن يكون شيء واحد سابقاً على شيء ومسبقاً به بعينه، فتبصّر.

وحيث عرفت ما ذكرنا في تحرير هذا الدليل الذي ذكره المحقّق الطوسي وفي دفع اعتراضات الشارح القوشجي عنه، ظهر لك تمامية الدليل وعدم ورود شيء عليه.

وقد ذكر المحقّق الدواني أيضاً في الحاشية عليه كلاماً في مقام الجواب عن تلك الاعتراضات، لا بأس بنقله مع بيانه، عسى أن يكون ذلك موجباً لزيادة إيضاح المقام.



قال: في قول الشارح القوشجي: «والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم - إلى آخره -»<sup>١</sup> بهذه العبارة:

معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه أن يكون عدمه مسبقاً وسابقاً لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني، فإنه إذا جاز الإعادة يكون «ألف» سابقاً على عدمه وهو بعينه مسبق بذلك العدم، وهو محال، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، وهو محال بالبدئية، بحذاء الدور، فإنه محال لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالذات.

ومن هاهنا تبين ما في قوله: «إنّ التخلل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه» فإنّ تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه، بأن يكون ذلك الشيء سابقاً على ذلك العدم وهو بعينه مسبق به.

فإن قيل: لانسلم لزومه، بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه. فالجواب أن اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة، فإنّا نعلم قطعاً أنّ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيّان، فإنّ الوجود الخاص لكلّ شيء هو عينه في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار، إذ نسبة الوجود إلى المهيّة، ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ لا وحدة لها إلّا باعتبار الوجود. ثمّ على تقدير جواز ذلك لافرق بين المهيّة والوجود في جواز الإعادة.

قال الشيخ في التعليقات: ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً ويكون الوقت أيضاً معاداً، فيكون الحدوث أيضاً معاداً فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدثان اثنان، بل واحد بعينه معاد، ثمّ كيف يكون العود ولا إثنيّة، وكيف يكون إثنيّة ويجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل.

ثمّ قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم<sup>٢</sup> ويقول الوجود صفة، والصفة لا توصف ولا تعقل، وليست بشيء ولا موجودة، وأنّ الوقت أوبعض الأشياء لا يحتمل الإعادة وبعضها يحتمل، حتّى لا يلزمه أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد،

١ - شرح التجريد: ٧٣.

٢ - ينهم (ع ل). النهم المبالغة في الجدّ في طلب الشيء.



ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً، قول ملفق يُفضحه البحث المحصل. هذا لفظه ولما كان الشيخ يدعي بدهاءة المدعى، لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبهية في صورة المنع. - انتهى<sup>١</sup>

وقال أيضاً في قول الشارح المذكور: «وأيضاً لو تمّ هذا الدليل - إلى آخره -»: لا يخفى أن الذات مستمرة في زمان البقاء، فلا يلزم تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه، بل تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل، وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني، لأنّ السابق بالسبق الزماني، واللاحق بذلك للحقوق، إنّما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لانفس الذات من حيث هي، لأنها مستمرة، فتدبرّ. - انتهى كلامه<sup>٢</sup>.

وأقول: ما ذكره في الحاشية الأولى أولاً غني عن البيان، وهو بعض ما ذكرنا في تحرير الدليل.

وقوله: فإن قيل لانسلم لزومه - إلى آخره.

مراد القائل أنّه لا يلزم من ذلك تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، بل إنّما يلزم منه تخلّله بين وجودي شيء واحد بعينه. ولانسلم اتّحاد الوجودين، بل إنّهما مختلفان وحيث كانا مختلفين فيلزم منه تخلّل العدم بين شيئين ولا محذور فيه.

وهذا الإيراد وإن كان يمكن الجواب أيضاً عنه بأن يقال: إنّ لو كان كذلك لمّا كان الوجود بالوجود ثانياً عين الموجود بالوجود أولاً فلا يكون حينئذ إعادة معدوم أصلاً، فضلاً عن أن يكون إعادة معدوم بعينه كما هو المفروض؛ هذا خلف. لكنّه لم يلتفت إليه ظاهراً بل تعرّض لإثبات المقدّمة الممنوعة، بحيث يمكن أن يفهم هذا الجواب أيضاً عنه. وقال: فالجواب أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة، فإنّا نعلم قطعاً أنّ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان، فأثبت المقدّمة بكونها من البديهيات المعلومة.

وقال أيضاً فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء، هو عينه في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار، وهذا إمّا من تنمّة السابق، بأن يكون فيه أيضاً إثبات تلك المقدّمة بطريق

١ - راجع هامش شرح التجريد: ٧٣.

٢ - راجع هامش شرح التجريد: ٧٣.



البداهة، أو يكون فيه تنبيه على السابق الذي ادّعى البداهة فيه، وإما بيان آخر يكون فيه إثبات تلك المقدمة بطريق البرهان.

وعلى كلّ تقدير فهو مبني على ما هو المستبين أو المحقق عندهم من أنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء هو عينه في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار العقلي، وأراد بالوجود الخاصّ منشأ الموجوديّة ومناطق صدق الوجود بالمعنى العامّ الانتزاعي على الذات ومصادق حمل الموجود بهذا المعنى عليها. وكأنّه أشار بذلك إلى ما تقدّم منه، في بعض حواشيه على الشرح المذكور حيث حقّق فيه أنّ الوجود بالمعنى العامّ الانتزاعي المشترك فيه بين الأشياء من المعقولات الثانية. وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة. نعم مصادق حملة وهو المراد بالوجود الخاصّ على الواجب ذاته بذاته ومصادق حملة على غيره، ذاته من حيث هو محمول الغير.<sup>١</sup>

فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن، إلّا أنّ الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثيّة مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته، فإنّه في ذاته بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره. - انتهى ملخصاً.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام منه يدلّ على ما ذكره هنا كما أنّ ما نقلناه عن الشيخ في الشفاء سابقاً يدلّ عليه، حيث قال: فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو، فللمثلث حقيقة أنّه مثلث وللبياض حقيقة أنّه بياض، وذلك هو الذي ربما سمّيناه الوجود الخاصّ ولم نرد به الوجود الإيجابي.

وقال أيضاً: إنّ من البين أنّ لكلّ شيء حقيقة خاصّة هي مهيّته ومعلوم أنّ حقيقة كلّ شيء الخاصّة به، غير الوجود الذي يرادف الإثبات - إلى آخر ما ذكره - كما نقلنا عنه هنالك.

وينبغي أن يحمل كلام الشيخ على مادّ عليه كلام المحقّق المذكور، يعني أنّه أراد بالحقيقة في الحكم بأنّه عين الوجود الخاصّ الحقيقة من حيث كونها منشأ لانتزاع صفة الوجود الإيجابي عنه، لا الحقيقة من حيث هي، فإنّها من حيث هي، بل من حيث كونها أيضاً معروضة للوجود الإيجابي وموصوفة بها، غير الحقيقة بمعنى الوجود الخاصّ



بالاعتبار، كما ذكره المحقق المذكور.

وبالجملة فيظهر من الكلامين المنقولين: كلام الشيخ وكلام المحقق المذكور، كون الوجود الخاص بهذا المعنى عين الموجود في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار العقلي، وأن الوجود الإثباتي أي أمر الانتزاعي العقلي غيره مطلقاً، وأن باختلاف الوجود الخاص الذي هو الأصل في موجودية الموجود، ومنشأ انتزاع صفة الوجود عنه، يختلف الذات، وأنه لا يكون لذات واحدة بالشخص وجودان خاصان، إذ لا يكون لشيء واحد بالشخص حقيقتان مختلفتان وهذا ظاهر، بل لا يكون لشيء واحد بالشخص وجودان انتزاعيان أيضاً، فإنَّ الحصة من الوجود الانتزاعي العام المنتزعة من الوجود الخاص هي في الوحدة وعدمها تابعة لذلك الوجود الخاص تبعية المنتزع للمنتزع منه، إن واحداً فواحداً وإن كثيراً فكثيراً، وعلى تقدير فرض تعدد تلك الحصة واختلافها وتبدلها أيضاً مع فرض وحدة الذات بوحدة الوجود الخاص، فلا يقدح ذلك في وحدة الذات وعدم تغيُّرها، فإنَّ المفروض أن ما هو الأصل في منشئية وحدة الذات وعدم تغيُّرها أعني الوجود الخاص واحد غير متبدل ولا متغيّر، فلا يضّر اختلاف العارض الذي لا دخل له في تلك المنشئية أعني الوجود الانتزاعي، فافهم.

وقوله: «إذ نسبة الوجود إلى المهيّة ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ لا وحدة لها إلا باعتبار الوجود»،  
تعليل لما ذكره سابقاً من قوله: «إنَّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات» أو قوله: «فإنَّ الوجود الخاص لكل شيء، هو عينه في الخارج» أو تنبيهه على السابق من القولين.  
وعلى تقدير أن يكون هذا التعليل أو التنبيه بالنسبة إلى القول الأول من القولين، فيكونان بوجه آخر غير ما ذكره أولاً.

وعلى كلّ تقدير فمعناه: إذ نسبة الوجود أي الوجود الخاص الذي هو الأصل في موجودية المهيّة والذات، إلى المهيّة والذات، ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ قد عرفت أنه عين المهيّة والذات في الخارج، لا عارض لها، فلا يكون نسبته إليها نسبة العوارض إليها مطلقاً، فضلاً عن أن تكون نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات. وحيث كان كذلك



فاختلاف الوجود الخاص وتبدله يكون منشأ لتبدل الذات مثل أن تبدل الذات نفسها يكون منشأ لتبدلها في نفسها فلا يكون وحدة الذات منحفظة، إذ لا وحدة لها إلا باعتبار ذلك الوجود، فإذا لم يتبدل، تكون وحدة الذات منحفظة وإذا تبدل لم تكن منحفظة.

ويمكن أيضاً أن يكون كلامه في الوجود مطلقاً خاصاً كان أم انتزاعياً ويكون وجه ما ادّعاء في الوجود الخاص ما ذكرناه وفي الوجود الانتزاعي بأن يقال: إن نسبة الوجود الانتزاعي إلى المهيّة وإن كانت نسبة العوارض، لكنها ليست نسبة العوارض التي يسجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ قد عرفت أنه في ذلك تابع للوجود الخاص. وقوله: ثم على تقدير جواز ذلك، لافرق بين المهيّة والوجود في جواز الإعادة.

قال الشيخ في التعليقات: ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً - إلى آخره.

إن قلت: لا يخفى عليك أن الظاهر منه على تقدير جواز ذلك وعدم الفرق بين المهيّة والوجود في جواز الإعادة، كما دلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، أنه بصدد إثبات لزوم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه أيضاً، كما كان فيما تقدّم بصده، والحال أن ما نقله من كلام الشيخ شاهداً على غرضه غير دالّ على لزوم التخلّل المذكور، بل على لزوم محال آخر حينئذ وعلى أن لا يكون هناك عود مع فرض العود فكيف توجيه الكلام؟

قلت: يمكن توجيهه على وجوه:

أحدها: أن يكون غرضه أنه على هذا التقدير، وإن لم يلزم التخلّل المذكور، لكنه يلزم منه محال آخر، وهو ما أشار إليه الشيخ كما سيأتي بيانه، فيكون مفاده حصر المحال اللازم حينئذ مطلقاً في المحال الآخر. وهذا الوجه وإن كان ظاهراً من كلامه، وكذا من ظاهر كلام الشيخ المنقول شاهداً، لكنه لا يلائم سياق كلامه السابق. وكذا هو غير مطابق للواقع، إذ على هذا التقدير أيضاً يمكن إلزام تخلّل العدم بين الشيء ونفسه أيضاً كما سيأتي بيانه، وسيأتي توجيه كلام الشيخ بما يحتمل غير الحصر أيضاً، فانتظر.

وثانيها: أن يكون غرضه أنه على هذا التقدير لافرق بين المهيّة والوجود والوقت والحدوث في جواز الإعادة، ويلزم منه المحالان جميعاً، لكن كلّ منهما على تقدير، أي أنه إن نظر إلى أن المفروض معاداً متّحد مع الأول من جميع الوجوه، لزم منه أن لا يكون هناك عود مع فرض العود. وإن نظر مع ذلك إلى انقطاع استمرار حقيقة الأول وتخلّل العدم



في البين، يلزم منه تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وأنه على هذا التقدير ولزوم الاتحاد بين المفروض معاداً وبين الأول من جميع الوجوه إن أمكن فرض إثنيّة حينئذ بها يصحّ فرض التخلل يلزم منه تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وإن لم يمكن فرض إثنيّة كذلك، يلزم منه المحال الآخر أي أن لا يكون هناك عود مع فرضه، وكلاهما محالان فأحد المحالين لازم إلا أن كلاّ منهما على تقدير، يفرض العود محال.

وثالثها: أن يكون غرضه أنه يلزم على هذا التقدير مع جواز إعادة الوجود والوقت والحدوث واحد من ذينك المحالين المذكورين جزماً، لكن بشرط أن يؤخذ لزوم أحدهما مقدّمة في لزوم الآخر، ودليلاً عليه، بأن يقال: يلزم على هذا التقدير أيضاً تخلل العدم بين الشيء ونفسه، لأنّ المفروض اتحاد الثاني مع الأول من جميع الوجوه، وكذا انقطاع وحدة الأول وزوال استمرار حقيقته، فينفرض هناك إثنيّة، بها يصحّ فرض التخلل في البين، إذ لو لم يفرض الإثنيّة مطلقاً لكان ليس هناك عود أصلاً؛ هذا خلف.

فيجب أن يفرض الإثنيّة كذلك، ومع انفراضها كذلك، يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه البتّة إذ المفروض أن الثاني عين الأول مع فرض الإثنيّة وتخلل العدم في البين. أو أن يقال إنّه على هذا التقدير يلزم أن لا يكون هناك عود مع فرضه، لأنّه على هذا التقدير مع جواز عود الوجود والوقت والحدوث يكون الثاني عين الأول من جميع الوجوه، فلا يكون هناك عود إذ العود يقتضي إثنيّة، بها يصحّ إطلاق العود، وفرض الإثنيّة هنا ممتنع إذ مع انفراضها حينئذ يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال.

والحاصل أن القائل بجواز إعادة المعدوم إن هرب من أحد المحالين، دخل في المحال الآخر.

وبالجملة فهذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام المحقّق الدواني، وسيأتي توجيه كلام الشيخ، فانتظر.

وحيث عرفت ما ذكرنا، فلنقدّم شرح معنى التقدير المذكور، ثم نفصل بيان لزوم المحالين. فنقول: معنى التقدير المذكور أنه على تقدير تسليم جواز تبدل الوجود الخاص واختلافه مع انحفاظ وحدة الذات بناءً على تسليم كونه من العوارض وكذا كونه من العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لاعتين حقيقة الذات كما



هو التحقيق، أو بناءً على أنه وإن كان عين حقيقة الشيء ويتبدّل بتبدّله الوحدة الخارجية للذات، لكنّه لا يتبدّل بتبدّله وحدتها الذهنية، أو على تقدير تسليم جواز تبدّل الوجود مطلقاً، خاصّاً كان أم انتزاعياً مع انحفاظ وحدة الذات، أمّا في الوجود الخاصّ، فبناءً على ما ذكر، وأمّا في الوجود الانتزاعي، فلكونه عارضاً، ويجوز تبدّله مع انحفاظ وحدة الذات من جهة كونه من العوارض، دون كونه تابعاً للوجود الخاصّ في ذلك.

وبالجملة على تقدير تسليم جواز تبدّل الوجود الخاصّ أو الوجود مطلقاً مع انحفاظ وحدة الذات حتّى لا يلزم حينئذ تخلّل العدم بين الشيء الواحد بعينه وبين نفسه، بل بين وجوديه المتغايرين المتبدّلين، مع أنّ فرض انحفاظ وحدة الذات مطلقاً، حينئذ أي مع فرض انعدام ذلك الشيء في البين غير ممكن. وينبغي أن يكون مبناه على تسليم أن يراد بوحدة الذات المنحفظة إمّا الوحدة الخارجية العاصلة مع الوجودين لامتثالاً ولو في حال العدم. وإن كان الوجودان متبدّلين ولم يكن لهما دخل في تلك الوحدة المذكورة، وإمّا تلك الوحدة المذكورة مع الوحدة الذهنية الباقية حين انعدام الشيء أيضاً. وإمّا الوحدة الذهنية الباقية المنحفظة مطلقاً سواء فرضت هي مع الوجودين المتبدّلين أو مع انعدام الشيء، وهذا الذي ذكرنا هو معنى التقدير المذكور. وأمّا بيان لزوم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه على هذا التقدير، فبأن يقال إنّهُ على تقدير تسليم ذلك كلّهُ حتّى لا يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه لكون وحدته باقية منحصصة وعدم إثنيّة فيه لكي يتصوّر التخلّل المذكور، بل تخلّل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه اللذين هما متبدّلان متغايران وتخلّله بينهما لا امتناع فيه.

فنعول: على هذا أيضاً يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، لأنّه لا فرق بين المهية والوجود في جواز الإعادة، كما يدلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، فإنّ المهية المعدومة إذا جاز إعادتها ولا يخفى أن ليس ذلك لخصوصيّة فيها، بل لكونها معدومة، فيجوز إعادة كلّ معدوم كان معها أو مطلقاً، ومن جملة الوجود أولاً والحدوث والوقت وأمثالها، ولادليل على تخصيص ذلك الجواز ببعض المعدومات دون بعضها، فحينئذ يجوز إعادة الوجود الأوّل أيضاً، وحيث فرض انقطاع ذلك الوجود في البين ثمّ عوده ثانياً وعدم انحفاظ وحدته الخارجية وزوال استمرارها لكون المفروض انقطاعها فينقض هناك



إثنيّية ووجود فوجود، وبه يصحّ فرض التخلّل أي تخلّل الدم حينئذ وانفراض هذه الإثنيّية وصحّة فرض التخلّل المذكور معها، إمّا بناءً على أنّه لو لم تنفرض تلك الإثنيّية، لكان ليس هناك عود أصلاً على ما هو المفروض، لأنّه على تقدير عود الوجود والوقت والحدوث، يكون الثاني عين الأوّل ومتحدّاً معه من جميع الوجوه، فلا يكون عود، وحيث فرض عود، فيجب أن يفرض هناك إثنيّية بها يصحّ العود، وحيث فرضت إثنيّية صحّ فرض التخلّل المذكور، وإمّا بناءً على أنّه على تقدير فرض الإثنيّية كذلك وإمكان حصولها يصحّ التخلّل المذكور، ولا يخفى أنّه كذلك.

وعلى التقديرين نقول: لمّا كان المفروض حينئذ أنّ الوجود الثاني عين الأوّل بعينه، فيلزم منه تخلّل الدم بين الوجود الأوّل والثاني بعينه، وهو أيضاً تخلّل الدم بين الشيء، أي الوجود ونفسه. بل يلزم ذلك بين الحدوث الأوّل ونفسه وبين الوقت الأوّل ونفسه بعين ما قرّنا. بل يلزم ذلك بين المهيّة بوجودها أولاً وبينها بوجودها ثانياً، فإنّه وإن كان ليس للوجود مدخل في انحفاظ وحدة الذات، كما هو مبني هذا التقدير، لكنّه لا يخفى أنّ للمهيّة وحدة خارجيّة حاصلة مع الوجود أولاً وإن لم يكن ذلك الوجود منشأً لها، وأنّ تلك الوحدة الخارجيّة تنقطع مع انقطاع الوجود.

ثمّ إنّ مع فرض عود ذلك الوجود بعينه ثانياً يكون المفروض عود تلك المهيّة بعينها مع عود ذلك الوجود بعينه، وكذا عود تلك الوحدة الخارجيّة بعينها، فينفرض هناك أيضاً مهيّة ومهيّة وكذا وحدة ووحدة. وبالجمله إثنيّية بها يصحّ فرض التخلّل المذكور، وبناءً فرض هذه الإثنيّية والتخلّل أيضاً على ما ذكرنا آنفاً، ولمّا كان المفروض أنّ المهيّة ثانياً عينها أولاً وكذا الوحدة ثانياً عينها أولاً فيلزم منه تخلّل الدم بين تلك المهيّة ونفسها، وكذا بين الوحدة الأولى الخارجيّة ونفسها.

فإن قلت: لانسلم صحّة فرض التخلّل المذكور إذ هي مبنية على أن يكون هناك إثنيّية وأن لا تكون هناك وحدة منحفظة أصلاً وهذا ممنوع. إذ الوحدة الذهنيّة باقية مستمرة منحفظة في جميع الأحوال حتّى حال عدم المهيّة وانقطاع الوجود، وتلك الوحدة الذهنيّة المستمرة التي يمكن فرضها في جميع تلك المذكورات التي فرضت إعادتها كالمهيّة والوجود والوحدة والحدوث والوقت وأمثالها كافية في كونها واحدة بأشخاصها في



الذهن، لا يصحّ فيها فرض إثنيّة، ولا فرض تخلّل شيء في اثنائها، فإنّ تخلّل العدم إنّما هو بين الوحدة الخارجيّة المنقطعة، لا بين هذه الوحدة الذهنيّة، لكونها مستمرة غير منقطعة.

قلت: من الظاهر أنّ هذا لا يجدي نفعاً، إذ على هذا التقدير، لا يصحّ فرض إعادة المعلوم أيضاً، فإنّه كما أنّ التخلّل إنّما يصحّ فرضه إذا فرضت هناك إثنيّة، كذلك العود إنّما يصحّ فرضه إذا كان كذلك، وإذا كانت الوحدة الذهنيّة كافية في وحدة الذات، ولم يكن هناك إثنيّة أصلاً، فكما لا يصحّ فرض التخلّل المذكور، كذلك لا يصحّ فرض العود أيضاً؛ هذا خلف. بل ليس الفرض إلّا أنّ هذا التخلّل يلزم على تقدير فرض عود المعلوم كما ذكر وهو كذلك.

وأيضاً على تقدير كون انحفاظ الوحدة الذهنيّة منشأً لانحفاظ شيء، أي وحدة مطلقة في الجملة، فلا يخفى أنّها من حيث كونها ذهنيّة، لا تكون منشأً لانحفاظ الوحدة الخارجيّة من حيث كونها خارجيّة كما أنّ انحفاظ الوجود الذهنيّ من حيث هو وجود ذهني، لا يكون منشأً لانحفاظ الوجود الخارجي من حيث هو خارجي، بل يجوز أن ينحفظ الذهنيّ ويتقطع الخارجي. وحيث جاز الاتقطاع فلا بقاء للوحدة الخارجيّة ولا انحفاظ لها، وحيث كان كذلك فينفرض هناك إثنيّة وتخلّل شيء، ومبناه أيضاً على ما ذكرنا سابقاً. وحيث كان مع ذلك الأمر الثاني الخارجي عين الأوّل الخارجي فينفرض تخلّل العدم بين الشيء ونفسه في الخارج في جميع تلك المذكورات التي فرضنا انعدامها في الخارج ثمّ عودها بأعيانها في الخارج، يعني أنّه يلزم منه تخلّل العدم في الخارج بين تلك الأشياء بحسب كونها أموراً خارجيّة وبين أنفسها من حيث كونها كذلك أيضاً، وإن لم يلزم ذلك من حيث وجوداتها الذهنيّة وانحفاظ وحدتها<sup>١</sup> في النفس، وذلك كافٍ في لزوم المحال المذكور، بل ليس كلامنا في هذا المقام إلّا في لزوم المحال المذكور بحسب ماهي أمور خارجيّة فقط، فتبصّر.

وأما بيان لزوم المحال الآخر على تقدير عود الوجود والحدوث والوقت فيظهر ممّا ذكره الشيخ في التعليقات، حيث قال:



ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً ويكون الوقت أيضاً معاداً، فيكون الحدوث أيضاً معاداً، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدثان اثنان، بل واحد بعينه معاد. ثم كيف يكون العود ولا إثنيتية وكيف يكون إثنيتية ويجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأول. وقوله: «ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً» يعني إذا جاز إعادة المعدوم والحال أنه ليس هناك دليل على تخصيص هذا الحكم ببعض المعدومات دون بعض، فكما جاز إعادة المهية المعدومة كذلك يجوز إعادة الوجود الأول مطلقاً بعينه خاصاً كان أم انتزاعياً، إذ المفروض انعدامه أيضاً وكذلك المفروض جواز إعادة المعدوم أي معدوم كان، وإنما عبّر جواز إعادة الوجود المعدوم بصورة المنع، وبعبارة تشعر بالمنع - وهو قوله: لم لا يكون - مع أن الظاهر أن غرضه إثبات ذلك الجواز وأدعاء ظهوره إما بناءً على ما هو الشائع في المحاورات من أنهم قديعبرون في أمثال هذه المقامات التي يدعون ظهورها بأمثال هذه العبارات، ويسألون عنها بلم لا يكون ونحوه، وهو مع كون الغرض منه الإثبات يكون بصورة المنع، وإما بناءً على أن ذلك المنع ومقابلة ادعاء من ادعى تخصيص جواز إعادة المعدوم ببعض المعدومات كالمهية دون بعض كالوجود ونحوه، كما نقله عنهم في عبارته الآتية وأبطله.

وقوله: «ويكون الوقت أيضاً معاداً» أي مطلقاً سواء قلنا بأنه من جملة المشخصات أم لا. أما على تقدير كونه مشخصاً فظاهر، وأما على تقدير عدمه، فلا أنه أيضاً من جملة المعدومات، ولا دليل يدل على تخصيص جواز الإعادة ببعض المعدومات دون بعض كما ذكرنا.

وفيه إشارة إلى أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم، يلزم جواز إعادة الوقت الأول أيضاً، ويلزم منه المحالات التي فصلناها فيما سبق في شرح كلامه في الشفاء. وإلى أن كلامه في الشفاء في جواز إعادة الوقت، يحتمل جواز ذلك وإن لم يكن مشخصاً أيضاً كما ذكرنا هنالك، فتذكر.

وقوله: «فيكون الحدوث أيضاً معاداً» لأنه أيضاً من جملة المعدومات كما أنه يجوز أن يكون المهية المعدومة معادة وكذا وحدتها الخارجية.

وقوله: «فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدثان اثنان ولا مهيتان



ولا وحدتان اثنتان أيضاً» فإنَّ الإِثْنَيْنِيَّةَ تقتضي أن يكون هناك تعدّد ولو في الجملة وليس كذلك، لأنّه فرض كون جميع ذلك واحداً بالعدد من حيث كون المفروض أنّ المهيّة مع جميع صفاتها وخواصّها ولوازمها وعوارضها وما يمكن أن يعتبر معها في حال وجودها الأوّل واحدة وحدة شخصيّة خارجيّة في حال وجودها الثاني.

وقوله: «بل واحد بعينه معاد» أي يكون هناك واحد بعينه فرض كونه معاداً إلاّ أنّه معاد حقيقة حتّى يرد أن فرض الوحدة ينافي كونه معاداً كما ذكره من قوله: «ثمّ كيف يكون العود ولا إثنينيّة» أي كيف يصحّ فرض العود والحال أنّه لا إثنينيّة هناك بوجه ما، مع أنّ العود إنّما يصحّ إذا كان هناك إثنينيّة حتّى يصحّ أن يقال إنّهُ أُعيد مرّة أخرى أوفي زمان آخر. وفيه دلالة على أنّه في صورة فرض إعادة المعدوم بعينه وفرض إعادة كلّ معدوم معه بعينه كما هو لازم على ذلك الفرض، يلزم أن لا يكون هناك عود مطلقاً، فضلاً عن أن يكون بعينه، فمن فرض العود يلزم عدم العود، هذا خلف، بل هو من أشنع المحال.

وقوله: «وكيف يكون إثنينيّة ويجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل» أي وكيف يكون هناك إثنينيّة بها يصحّ فرض العود، مع أنّه يجوز أن يكون ما هو معاد بالفرض هو الأوّل من جميع الوجوه والجهات والاعتبارات، وكأنّ الشيخ يضمّ إلى ما ذكره مقدّمة أخرى، وهي أنّه مع ذلك لو صحّ فرض الإِثْنَيْنِيَّةَ كذلك حتّى يصحّ بها فرض العود، يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه كما مرّ بيانه، وهو محال، فيكون كلامه هذا مبنياً على الوجه الأخير الذي احتملناه في كلام المحقّق الدواني، إلّا أنّ الشيخ اكتفى بذكر لزوم أحد المحالين، أعني لزوم أن لا يكون هناك عود، وأخذ لزوم المحال الآخر، أي لزوم التخلّل، مقدّمة فيه ودليلاً عليه، فإنّه لو رام بيان لزوم المحال الآخر، فله أن يعكس الأمر ويقول: يلزم على هذا التقدير تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، فإنّه لو لم يتصوّر التخلّل المذكور، لم يكن هناك عود كما هو المفروض: هذا خلف. ويحتمل أن يكون كلام الشيخ مبنياً على الوجه الثاني الذي احتملناه في كلام المحقّق الدواني.

وحاصله أنّه حينئذٍ إمّا أن يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه إذا نظر إلى انقطاع الوجود وزوال استمرار حقيقة الذات مع كون الثاني متّحداً مع الأوّل من جميع الوجوه، أو إذا صحّ فرض إثنينيّة بها يصحّ التخلّل المذكور.



وإنما يلزم أن لا يكون هناك عود مع فرضه إذا نظرنا إلى كون الثاني متحداً مع الأول من جميع الجهات والوجوه والاعتبارات، أو إذا لم يصحّ الفرض المذكور.  
فأحد المعالين لازم وكلّ منهما على تقدير، إلاّ أنّه اكتفى ببيان المحال الثاني في كلامه وأحال بيان الأول على المقايسة.  
والحاصل أنّ فرض إعادة المعدم كما ذكر محال على كلّ تقدير، سواء فرضت إثنيّة أم لم تفرض.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «ثم قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم - إلى آخر ما ذكره -»، تأكيد لما ذكره أولاً وإبطال لقول من يدّعي أن فرض الإعادة إنّما يصحّ بالنسبة إلى بعض المعدومات دون بعض. وقوله: «منهم»، أي من جملة المجوّزين للإعادة، وفي بعض النسخ «بئهم» بصيغة المضارع الغائب المعلوم من النهم، بمعنى المبالغة في الجدّ في طلب الشيء.

وقوله: «ويقول الوجود صفة والصفة لا توصف ولا تعقل، وليست بشيء ولا موجودة» الفرض منه نفى جواز إعادة الوجود، لأنّ الوجود صفة وعرض انتزاعي مطلقاً حتّى الوجود الخاصّ، وأنّ الصفة لا توصف بشيء ولا يحكم عليها بجواز الإعادة مثلاً ولا تعقل مطلقاً حتّى يحكم عليها بشيء، أو في أمثال هذه الأحكام الواقعيّة حتّى يمكن أن يكون محكوماً عليها بالإعادة، بل وليست بشيء ولا موجودة أصلاً حتّى يصحّ إعادتها، فإنّ الإعادة إنّما يمكن فرضها بالنسبة إلى المعدومات التي كان لها وجود بوجه ما، وقد عدمت، والوجود ليس كذلك.

وقوله: «وإنّ الوقت أو بعض الأشياء كالوقت والوجود والحدوث لا يحتمل الإعادة، وبعضها كالمهيّة المعدومة وبعض أحوالها الآخر يحتمل الإعادة» ومعنى الادّعاء ظاهر، وإن لم يكن عليه دليل، وهو أيضاً لم ينقل عنهم دليلاً عليه.

وقوله: «حتّى لا يلزم أن فرض الإعادة للمعدم قد يجعل المعاد غير معاد». يعني إنّما ادّعى هذا المدّعي الهارب عن لزوم المحال ما ادّعى هرباً عن لزوم أن فرض الإعادة للمعدم، قد يجعل المعاد غير معاد وهو خلاف الفرض. كما لزم ذلك عن فرض إعادة الوجود والوقت والحدوث، وإنّما ذكر كلمة «قد» التي للتقليل ظاهراً إشعاراً بأنّ فرض



الإعادة لا يجعل المعاد غير معاد مطلقاً ولو في صورة فرض إعادة المهية وحدها من غير فرض إعادة الوجود والوقت والحدوث، بل يجعله كذلك في بعض الفروض، وهو فرض عود تلك المذكورات أيضاً.

وقوله: «ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً».

كلمة «يجوز» إما بصيغة المضارع المجرد وبالنصب عطفاً على قوله: «يلزمه»، أي حتى لا يلزمه ذلك، ولا يجوز أن يكون ما هو معاد بالفرض ليس له حالتان حتى لا يصح فرض الإعادة، بل يجوز أن يكون له حالتان وتفرض هناك إنشائية بها يصح فرض الإعادة.

وإما بصيغة المضارع المزيد فيه من باب التفعيل المبني للفاعل وبالرفع، عطفاً على قوله: «قد يجعل» أي حتى لا يلزمه أن فرض الإعادة قد يجعل المعاد غير معاد، ويجوز أي يكون منشأً لتجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان، ولا يصح فيه فرض الإعادة، فتدبر.

وقوله: «قول مُلْفَق» هو خبر عن قوله: «ثم قول من يريد أن يهرب - إلى آخره -» أي أن ذلك القول قول ملفق غير بين بنفسه، ولا مبين، بل هو مجرد ادعاء يفضحه البحث المحصل، حيث إن القول بأن الوجود صفة مطلقاً باطل، بل قسم منه عين المهية في الخارج كما تبين، كالقول بأن الصفة مطلقاً لا توصف ولا تعقل، فإن ذلك أيضاً باطل كما لا يخفى، فإن كثيراً من الصفات توصف وتعقل. أي تعقل وتوصف بشيء وعلى شيء، بل إن كل الصفات حتى الصفات العدمية كذلك، وكالقول بأن الصفة ليست بشيء ولا موجودة، فإن هذا أيضاً باطل، وكيف لا تكون الصفة كذلك والحال أنها صفة للموجودات، وموصوفة بالصفات الثبوتية، مع أنه بالوجود يكون الشيء موجوداً، وكالقول بأن بعض الأشياء يحتمل الإعادة وبعضها لا يحتملها، فإن ذلك أيضاً مجرد ادعاء لا دليل عليه، بل الدليل يدل على خلافه، حيث إنه لو جاز إعادة المعلوم لجاز إعادة كل معدوم.

وبالجملة فبطلان ما ادّعاء هذا المدّعي بين بنفسه لا يحتاج إلى بيان وبرهان، وإنما ذكرنا ما ذكرنا تنبيهاً على بطلانه.



ثم إن قول المحقق الدواني: «ولما كان الشيخ يدعي بدهاة المدعى لم يبال بذكر المقدمات التنبيهية في صورة المنع» كأنه أراد يبعث المقدمات قول الشيخ: ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً - إلى آخره -، حيث أورده بصورة المنع وقد عرفت توجيهه سابقاً. وأما أن الشيخ يدعي بدهاة المدعى، فكأنه فهمه من بعض كلماته في التعليقات، وقد عرفت سابقاً كلامه في الشفاء صريح في ادعاء البدهاة في ذلك.

وعلى هذا فيكون المقدمة مقدمة تنبيهية، كما ادعاء المحقق المذكور.

وقد تم بما حققه في هذه الحاشية على ما ذكرنا بيانه، جواب الاعتراض الأول الذي أورده الشارح القوشجي على دليل المحقق الطوسي عليه السلام.

ثم إن ما ذكره في الحاشية الثانية التي نقلناها عنه بقوله: «لا يخفى أن الذات - إلى آخره»، جواب عن الاعتراض الثالث الذي أورده الشارح المذكور على المحقق الطوسي.

وقوله فيها فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه كأنه بظاهره موهم لأن تخلل الزمان بمجرد مطلقاً سواء كان زمان الوجود أو زمان العدم مستلزم للمحال، وأنه لا يلزم هناك تخلل الزمان بين الشيء ونفسه.

وهذا غير مستقيم فإنك قد عرفت فيما حققناه سابقاً أن تخلل الزمان إنما يستلزم المحال باعتبار ما هو كائن فيه. وقد اعترف المحشي نفسه بذلك في الحاشية السابقة، حيث قال: فإن تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه، وقد عرفت أيضاً فيما حققناه أن الواقع في الزمان المتخلل لو كان هو العدم، لكان مستلزماً للمحال. ولا كذلك لو كان هو الوجود.

وقوله: «بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأول - إلى آخره -» فيه أنه لو كان محمولاً على ظاهره لكان ذلك مشتركاً بين صورتَي تخلل زمان العدم وزمان الوجود، حيث إنه في صورة تخلل زمان العدم أيضاً بين زماني وجوده بعينه يكون تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني، لأن السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك للحوق، إنما هو الزمان بالذات، والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة كما أن سابقة العدم أو مسبوقة أيضاً مع حصوله في زمان البين بواسطة زمان البين. ولا كلام في أن عروض التقديم والتأخر للزمان إنما هو بالذات،



ولغيره من الزمانيات إنما هو بواسطته. إنما الكلام في أن ذلك هل يجدي نفعاً في الفرق بين تخلّل زمان العدم وزمان الوجود، وهذا غير ظاهر منه.

نعم قوله أخيراً: «لأنفس الذات من حيث هي لأنها مستمرة» ربما كان إشارة إلى التحقيق الذي ذكرناه في الفرق وفي جواب الاعتراض وهو أعلم.

وبالجملة فما ذكره في هذه الحاشية كأنّ فيه إيهاماً وبه يعسر دركه علينا. والقول المحصل المفصل في جواب الاعتراض وحسم مادة الشبهة هو ما ذكرنا سابقاً، فتذكر.

ثم إنّ بقي في كلامه الجواب عن الإيراد الثاني الذي ذكره الشارح القوشجي وهو لم يلتفت إليه، وكأنّه مبنيّ على ظهوره عنده، وقد نقلنا عنه سابقاً في موضع آخر من كلامه أنّ التحقيق عنده أنّه على تقدير عدم الامتياز بالمهيّة والتشخص يكون ما يعرض لأحدها عارضاً للآخر فلا يتحقّق الامتياز بالعوارض غير المشخّصة أيضاً وكيفما كان فالتحقيق في جواب ذلك الإيراد هو ما حققناه أيضاً، فتذكر.

وهذا آخر ما قصدنا إيراداً في تحرير حجج المنكرين لإعادة المعدوم. وإذا قد فرغنا بتوفيق الله وتأييده عن تحريرها على الوجه الأتمّ الأولي الذي هو كأنّه من خواص هذه الرسالة، فلنتكلّم في تحرير حجج المجوّزين للإعادة ونقدّها وتزييفها.



## في ذكر حجج المجوزين لإعادة المعدوم وذكر ما فيها ونقدها وتزييفها

اعلم أنّ من جملة حججهم على ذلك، بل من أشهرها وأقواها عندهم، ما أشار إليه المحقق الطوسي؛ مع جوابه بقوله: «والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهية» وذكره أيضاً الفاضل الأحساوي في المجلي كما نقلنا كلامه في ذلك.

وتحريير كلام المحقق الطوسي كما سيظهر تلخيصه فيما بعد، وإن لم يكن يحتاج إلى زيادة بسط في الكلام، إلا أن شارحه والقلمين المحشيين حيث تصدّوا فيه لذكر القيل والقال والجواب والسؤال، فلا بأس أن ننقل كلماتهم في ذلك ونتبعه بالنقد والتزييف وبتحقيق الحقّ إن أمكن، عسى أن يكون موجّباً لزيادة اتّضاح المرام وللإحاطة بأطراف الكلام في هذا المقام.

فنقول: قال الشارح القوشجي في شرحه: «استدلّ القائلون بجواز إعادة المعدوم بأنّه لو امتنع عود المعدوم، هو عبارة عن وجوده ثانياً، فهذا الامتناع ليس لمهية المعدوم، ولا للوازمها، وإلّا لم يوجد ابتداءً بل كان من قبيل الممتنعات، لأنّ مقتضى ذات الشيء أولاًزمه لا يتخلّف ولا يختلف بحسب الأزمنة. فهو لأمر ينفكّ عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزاً».

وأجاب المصنّف بقوله: «والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهية» يعني أنّ الموصوف بامتناع العود هو المهية الموصوفة بطريان العدم، وهذا الوصف أعني كونها قد طرأ عليها<sup>١</sup> العدم، أمر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم، لكونها مأخوذة مع هذا الوصف، وامتناع العود لها سبب هذا اللازم، وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداءً، لعدم تحقّق سبب



الامتناع، أعني هذا اللازم هناك.

قيل: لانسَلَم أن المهيّة الموصوفة بهذا الوصف، ممتنعة الوجود وذلك لأنه كما لا يكون المهيّة الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم، كذلك لا تكون المهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود واجبة العدم.

أقول: وفيه نظر، لأن جواب المصنّف في التحقيق منع وسند، إذ حاصله أننا لانسَلَم أنه لو كان امتناع العود لمهيّة المعدوم أو لأمر لا ينفك عنها امتنع وجوده ابتداءً.

قوله: لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الأزمنة. قلنا: مسلّم، لكن لمّ لا يجوز أن يكون سبب الامتناع وصفاً لمهيّة المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازماً لها، أعني كونها قد طرأ عليها العدم ويتخلف<sup>١</sup> الامتناع عن الوجود ابتداءً لا لتنفاء المتقضي أعني طريان العدم.

فكلام هذا القائل إن كان منعاً للسند كما يفهم من قوله «لانسَلَم» فهو غير مفيد، وإن كان إبطالاً له فما ذكره لا يفيد الإبطال، لأنه قياس فقهي غير معقول في العقليات، ولوسَلَم فإبطال للسند الأخصّ إذ قد يسند المنع بأن مهيّة المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، والعود لكونه وجوداً حاصلًا بعد طريان العدم أخصّ من الوجود المطلق. ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخصّ، ولا من امتناع الأخصّ امتناع الأعم، فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته، فلا يمتنع وجوده مطلقاً.

قال صاحب المواقف: الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً وإعادة بحسب حقيقته وذاته، بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن مهيّته وهو الزمان. فبإذن يتلازم الوجودان أي المبتدأ والمعاد إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، لأن الأشياء المتوافقة في المهيّة، يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها. ولو جَوَزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الابتداء ممتنعاً في زمان آخر كزمان الإعادة، معللاً بأن الوجود في الزمان الثاني أخصّ من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الأوّل بحسب الإضافة، فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعمّ منه، أو امتناع ذلك المغاير، لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الواجب الذاتي معللاً بأن الوجود في زمان أخصّ من الموجود المطلق



أومغاير للوجود في زمان آخر. فجاز أن يكون ذلك الأخصص متمماً والمطلق أومغاير واجباً. وفي تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي مخالفة لبديهية العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر، وإغناء للحوادث عن المحدث، وسد لباب إثبات الصانع، لجواز أن تكون متمتعة لذواتها في زمان كونها معدومة، وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلاحاجة لها إلى صانع يحدها. - انتهى كلامه.<sup>١</sup>

وأقول: إن هذا الكلام عن آخره حق وصواب، لكن لا أثر له في دفع هذا الجواب. وتحقيق المقام يقتضي زيادة بسط في الكلام، فنقول: الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقاً، والامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقاً، والإمكان عن لاقتضاءهما مطلقين. وقد تقدم أنه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكون شيء واجباً في زمان ثم يصير ممكناً، أو متمتّعاً في زمان آخر أو بالعكس، لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة، لكن الوجود قد يقيّد بقيّد سلبي أو إضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيّد بهذا القيد، بل يتمتع اتّصافه به، كما إذا قيّدنا الوجود بكونه مسبقاً بالعدم، فإن هذا الوجود يتمتع اتّصاف ذات الواجب به فضلاً عن اقتضائه له، وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجباً، ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي إلى الامتناع الذاتي، لأن اقتضائه للوجود مطلقاً باق بحاله، لم يدخله تغيير ولا تبدّل ولا انقلاب، وكذلك العدم قد يقيّد بكونه مسبقاً بالوجود، فلا يقتضي ذات المتمتع هذا العدم المقيّد، بل لا يمكن اتّصافه به، ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي بناءً على أن اقتضائه للعدم مطلقاً باق بحاله.

وعلى هذا القياس إذا قيّد الوجود بكونه ناشئاً عن ذات الموصوف به لم يمكن اتّصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك متمتّعاً إذ نسبته إلى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغيّر بعد.

وأيضاً فإنهم قالوا: أزلية الإمكان غير إمكان الازلية وغير مستلزمة له، وذلك لأننا إذا قلنا إمكانه أزلي أي ثابت أزلاً كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء



مُتَّصِفًا بالإمكان اتِّصافاً مستمرّاً غير مسبوق بعدم الاتِّصاف، وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لهيئة الممكن. وإذا قلنا أزلّيته ممكنة كان الأزل ظرفاً لوجوده، على معنى أنّ وجوده المستمرّ الذي لا يكون مسبوقاً بعدم ممكن. ومن المعلوم أنّ الأوّل لا يستلزم الثاني، لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمرّاً ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً، بل ممتنعاً ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات، لأنّ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه. وهذا كلام حقّ لا شبهة فيه مشهور في مابين القوم.

وما قيل من أنّ إمكانه إذا كان مستمرّاً أزلّ لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمراً مستمرّاً في جميع تلك الأجزاء. فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتِّصافه بالوجوب في شيء منها، بل جاز اتِّصافه به في كلّ منها، لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً. وجواز اتِّصافه به في كلّ منها معاً هو إمكان اتِّصافه بالوجود المستمرّ في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فأزليّة الإمكان مستلزمة لإمكان الأزليّة.

أقول: مدفوع بأنّ قوله: «لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً» ممنوع. وإذا تهّد هذا فنقول: مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً على أيّ وجه كان، بل هو وجود مقيّد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، فلم لا يجوز أن يمتنع اتِّصاف مهية المعدوم بهذا الوجود المقيّد، ولا يمتنع اتِّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتيّ إلى الامتناع الذاتيّ كما في أخواته ونظائره على ما تقدّم.

فنقول: هذا القائل «ولو جوّزنا كون الشيء الواحد - إلى آخره -» لا تعلّق له بكلام هذا المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضاً، وكذا قوله: «الوجود أمر واحد - إلى قوله - ولو جوّزنا»، لأنّ حاصله أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ أيضاً لذاته ذلك الأمر بعينه، وبالعكس لأنّها متحدان ذاتاً وحقيقة. وإنما اختلافهما بحسب أمر خارج، وهو لم يقل بخلاف ذلك، ولم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الموجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، فيجوز أن يقتضي مهية المعدوم لذاته عدم الاتِّصاف بأحدهما يعني الوجود المعاد، ولا يقتضي



عدم الاتّصاف بالآخر، ولا ينافي هذا أن لا يجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته أمراً، ولا يقتضيه الوجود الآخر.

وأقول: يمكن أن يتّم هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم إذا لُغِص وجرد أطرافه يعود إمّا إلى قولنا: إنّ ذاتاً مامن الذوات الممكنة الوجود يتمتع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود. وإمّا إلى قولنا: إنّ ذاتاً ماقد اتّصفت بالعدم المسبوق بالوجود يتمتع وجودها.

فعلى الأوّل تقول: لاشبهة أنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين أعني المسبوقيّة بالعدم والمسبوقيّة بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من أحد هذين القيدين أو كليهما لكنّه [نعلم أنّ] المسبوقيّة بالعدم لا تكون منشأً لهذا الامتناع، وإلّا لم يتّصف مهية بالعدوث. وكذا المسبوقيّة بالوجود، وإلّا لم يتّصف مهية بالبقاء. ونعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع، فاتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين أعني اتّصافها بالعود غير ممتنع.

وعلى الثاني، تقول: ذات الممكن من حيث هي لا يتمتع اتّصافها بالوجود، وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتّصافها بالوجود، لكان ذلك الامتناع ناشئاً من أحد هذين الوصفين أعني اتّصافها بالعدم ومسبوقيّة بالوجود أو من كليهما، واتّصافها بالعدم لا يصلح لذلك وإلّا لم تخرج مهية من العدم إلى الوجود. وكذلك المسبوقيّة بالوجود، لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل، بناءً على اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانياً أقرب وإعادتها على الفاعل أهون، وإن لم يفدها زيادة الاستعداد، فمعلوم بالضرورة أنّها لا تنقص عمّا هي عليه<sup>١</sup> بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات، ومعلوم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود، لا يتمتع اتّصافها بالوجود وذلك هو المطلوب.

وجه آخر اقناعي وهو أنّ الأصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه، هو الإمكان على ما قالته الحكماء أنّ كلّما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعة الإمكان مالم يذك عنه



قائم البرهان. - انتهى كلامه.

وقال المحقق الدواني في الحاشية عليه بهذه العبارة: قوله: «لزاماً لها» أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها لا مطلقاً.

قوله: «إذ يسند المنع بأن مهية المعدوم»، لا يخفى أن هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف.

قوله: فقول هذا القائل ولوجوزنا كون الشيء - إلى آخره -.

وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل، ولم يأت بما يحسم مادة الشبهة، إذ لاختفاء في أن مقصود هذا القائل أنه لوجاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعاً وقبله ممكناً كما في التقرير الأول لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً وفي زمان وجوده واجباً.

وأيضاً لوجاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الأول، ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده. فإن العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه إلا أنه تسامح في قوله: «لأن الأشياء المتوافقة في المهية - إلى قوله - ولو جوزنا» وكان حق العبارة أن يقول: لأن الأشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إياها.

وقوله: ولو جوزنا - إلى آخره -، معناه أنه لوجوز كون الشيء ممكناً وجوده الابتدائي، ممتنعاً وجوده الثاني بناءً على اختلاف الوجودين، لجاز مثل ذلك في الحادث، بأن يكون ممتنعاً وجوده في زمان عدمه، واجباً وجوده في زمان وجوده، لاختلاف الوجودين، والحاصل أن الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع أو في المحمول وحكم باختلافهما في الإمكان والامتناع، يجري في الحادث إلا أن ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير. والذي يحسم مادة الشبهة أن يقال: لا يمكن كون الحادث مقتضياً وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا بأن يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بأن يعتبر في جانب المحمول.

أما الأول فلأن الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته إلى غيره،



فلا يكون واجب الوجود.

وأما الثاني فلأنه لو كان مقتضياً بذاته للوجود في وقت معين، لم ينفك عنه، فكان موجوداً في ذلك الوقت دائماً؛ هذا خلف.

قوله: «ونعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعها في هذا الامتناع» ممنوع، بل هو أول المسألة، وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الأعلام. وأنت خير بأنّه يمكن إجراء نظير ما ذكره في استلزام أزليّة الإمكان إمكان الأزليّة. بأن يقال: اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافه بالوجود المقيّد بالدوام لكان الامتناع ناشئاً من هذا القيد، لكنّه ليس منشأ الامتناع، وإلاّ لم يتّصف ممكن بالدوام.

قوله: «إن أفادها زيادة استعداد - إلى قوله - : وإن لم يفدها زيادة استعداد» من البين أنّ الشيء إذا حصل بالفعل برئ المادّة من جميع مراتب استعداده وما ليس في المادّة استعداده أصلاً لا يمكن حدوثه، فكيف يصير قابليّته للوجود ثانياً أقرب، وكيف علم بالضرورة أنّه لا ينقص أصلاً عمّا هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات. على أنّ كون ماهي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات باطل، كما حقّقه الشارح آنفاً، ثم كيف علم بالضرورة أن لا أثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع.

قوله: «وجه آخر إقناعي» الأصل هنا إن كان بمعنى الكثير الراجع فيكون أكثر ما لم يقدّم دليل على استحالة وجوده ممكناً غير ظاهر، وإن كان بمعنى ما لا يصر إليه إلّا بدليل فهو باطل. لأنّ الوجوب والإمكان والامتناع ليس شيء منها أصلاً بهذا المعنى، بل كلّ منها يقتضي مهية موضوعه، فمال لم يقدّم دليل على أنّ الشيء من أيّ قسم، لم يعلم حاله. وما قال الحكماء معناه أنّ ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه، لا ينبغي أن ينكر، بل يترك في بقعة الإمكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال، لا أنّه يعتقد إمكانه... على هذا تقييده بما لم يذكّر عنه قائم البرهان. وكيف يتوهم ذلك، وقد كرّر الشيخ في كتبه أن من تعود أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ من الفطرة الإنسانيّة.

وجه آخر، في امتناع إعادة المعدوم وهو أن إعادته بعينه تستلزم إعادة جميع أسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية وهو باطل.



ويمكن أن يمنع لزوم إعادة جميع الأسباب لجواز أن يعود بأسباب أخر متناهية فقط،  
أو بها منضمة إلى تلك الأسباب السابقة المتسلسلة. - انتهى كلامه.

وقال م ن الشيرازي في الحاشية على الحاشية بهذه العبارة:

قوله: «هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف».

وجه تطبيق عبارة المتن عليه أن معنى كلام المصنف أن حكماً بامتناع عود المعدوم  
من جهة أنه يمتنع وجوده ثانياً. والحاصل أن الحكم بامتناع عود المعدوم إنما  
هو لخصوصية المحمول الذي هو لازم المهية من حيث هي الناشئة منها، لما تقرر أن لوازم  
المهية مستندة إلى نفس المهية كما في تقرير هذا السند.

ولما كان اللازم في هذا التوجيه بالمعنى المشهور، لا بالمعنى الذي بيته فيما تقدم، قدم  
تلك الحاشية على ما بعدها على ما في أكثر النسخ مع تأخرها عنه رتبة، حتى لا يتوهم أن  
بناء هذا التوجيه أيضاً على أن يحمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف، وللإشارة  
إلى أن حمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف تكلف قال: من غير تكلف.

قوله: أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها. الظاهر من عبارة الشارح أنه جعل الملزوم  
هو المهية بشرط وصف الطريان. ومن المعلوم أن الطريان ممتنع الانفكاك عن المهية  
المأخوذة بشرط وصف الطريان مطلقاً ولا حاجة إلى جعل اللزوم بالمعنى الغير المشهور.  
نعم يرد عليه حينئذ أن مجرد كون وصف الطريان ممتنع الانفكاك عن المهية بشرط  
الوصف لا يكفي في امتناع إعادة المعدوم، فالسند لا يستلزم المنع، ولا يصلح للسندية.  
ولعله عليه السلام للتخلص عن هذا الإيراد لم يحمل كلامه على أن يكون الملزوم هو المهية  
بشرط الوصف بل جعل الملزوم هو المهية لا بشرط، وجعل الطريان لازماً لها بعد حدوثها،  
وقوله: الموصوفة حملة على أنه بيان لوقت اللزوم وامتناع الانفكاك، لأنه قيد للملزوم.

قول الشارح: «أقول: مدفوع بأن قوله لا بدلاً فقط»، الأظهر في الجواب أن يقال: أزلية  
الإمكان تقتضي أن يكون الوجود المطلق جائزاً للممكن في جميع أوقات الأزل على أن  
يكون الأوقات ظرفاً للجواز والإمكان، وذلك لا يستلزم كون الوجود في جميع تلك  
الأوقات ممكناً، على أن يكون الأوقات ظرفاً للوجود.

وقوله: «وقف الشارح» اعلم أن صاحب المواقف أبطل السند المذكور في الشرح ثانياً



بوجهين:

أحدهما من قوله: «الوجود أمر واحد - إلى قوله - ولو جَوَزْنَا».

والثاني من قوله: «ولو جَوَزْنَا - إلى آخر ما قال». ولما كان إبطال السند الأخص لا يفيد في دفع المنع نَبّه ﷺ على أَنَّ مذكّره من الوجه الثاني لإبطال السند الثاني بطل به الوجه الأول من السند، إلّا أَنَّ عبارته أشبه بإبطال الثاني.

والأظهر أن يقول مذكّره لإبطال السند الثاني يمكن إجراؤه في إبطال الأول، لأنَّ مذكّره صريح في إبطال الثاني، ولم يتعرّض ﷺ لجريان الوجه الأول من وجهي إبطال السند في إبطال السند الأول. ولا يخفى عليك جريانه بأن يقال: المهية أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف إعادة وابتداءً فلا يختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد.

ثمّ لما كانت المناقشة الأولى للشارح التي أشار إليها في التحقيق الذي مهّده، تتوجّه على قوله: لجاز الانقلاب الذاتي، بناءً على أَنَّ هذا ليس انقلاباً ذاتياً أصلاً طوي في توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتي واكتفى بلزوم غناء الحوادث عن المحدث. وحينئذ يندفع ما أورده الشارح بقوله: «فقول هذا القائل ولو جَوَزْنَا - إلى قوله - ولا يلزمه أيضاً» لأنَّ المراد من كون شيء واحد ممكناً في زمان ممتنعاً في زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما، بل إمّا باعتبار الوجود الخاص في كليهما أو باعتبار الوجود المطلق في الأول والخاص في الثاني، وحينئذ يظهر أَنَّ المانع جَوَز هذا. فإن قيل في توجيه الانقلاب الذاتي أَنَّ صاحب المواقف، تسامح فأطلق الانقلاب الذاتي على مثل هذه الصورة تجوّزاً.

قلت: في كونه خلاف البديهة حينئذ نظر وتأمل، فلاجل ذلك لم يتوجّه ﷺ لتوجيهه، بل رأى إسقاطه أولى.

وقوله: «إلّا أنّه تسامح - إلى آخره -» دفع للإيراد الثاني للشارح على الوجه الأول لإبطال السند بتغيير العبارة. ولا يخفى أنّه حينئذ ينبغي تطبيق التعليل على الدعوى إمّا بتغيير الدعوى أو تعميم الدليل عند قوله: «لأنَّ الأشياء المتوافقة في المهية» لأنَّ هذا الدليل بظاهره لا ينطبق إلّا على الوجوب الذاتي، ولا يتناول الإمكان والامتناع كما يظهر بأدنى تأمل.



ويمكن أن يقال الوجوب والإمكان والامتناع إذا أخذت صفة للوجود وكانت من مقتضيات الوجود فلا حاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة الوجود، ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجباً في وقت ممكن في وقت آخر.

قوله: فلا يكون واجب الوجود أي بالذات لاحتياجه إلى اقتران الزمان مثلاً. لا يقال: يلزم عدم الحاجة إلى المؤثر الموجود، وهذا كاف في لزوم المحذور، لأنّ الذات مع هذا الوصف إنّما هي علّة لنفس الوجوب، وأمّا أصل الوجود فلا بدّ من استناده إلى علّة موجودة، لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود وذلك كما أنّ العدم الطارئ مستند إلى عدم علّته. نعم وجوبه الذي في قوّة امتناع وجوده ثانياً مستند إلى الذات مع القيد، فتأمل. قوله: «بل هو أوّل المسألة» اقتضى أثر الشارح في جعل القيد قيداً للوجود، والظاهر أنّ القيد الثاني قيد للأوّل، إذ هو صريح الإعادة ويلانم العبارة الثانية. وبما قرّرنا ظهر اندفاع ما ذكره الشارح من لزوم كون الممكن غير متّصف بالبقاء، فتأمل.

قوله: «والآل لم يتّصف ممكن بالدوام» أي الدوام المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام العدم المتحقّق في ضمن دوام العدم، وهذا على مذهب من لم يقل بالصفات الموجودة الزائدة على ذاته تعالى. وأمّا من قال بها فالممكن المتّصف بالدوام أي دوام الوجود متحقّق لامحالة.

قوله: «فكيف يصير قابليّة الوجود ثانياً أقرب».

لا يقال: إنّما برئ المادّة من جميع مراتب استعدادات الوجود الأوّل دون الثاني. لأنّا نقول: الكلام في العبارة الأولى والتقييد والتخصيص إنّما يعتبر هاهنا في جانب الموضوع، وترك المحمول الذي هو الوجود على صرافة الإطلاق.

قوله: «كما حقّقه الشارح آنفاً»، هذا بناءً على جعله في جميع الأوقات ظرفاً للوجود، كما هو الظاهر حتّى ينفع الشارح، وإن جعل ظرفاً للقابليّة فلا ينفع الشارح، إذ القابليّة في جميع الأوقات إنّما هو للوجود في الجملة.

قوله: «لجواز أن يعود بأسباب آخر متناهية فقط»، هذا السند ليس بشيء لما تقرّر عندهم أنّ العلّة الثائمة للحدث، لا بدّ أن تشمل على أمور غير متناهية متعاقبة، وإلا يلزم التخلف عن العلّة الثائمة؛ هذا خلف. - انتهى كلامه.



## في تحرير كلام المحقق الطوسي

وأقول وبالله التوفيق: لا يخفى عليك بعد إمعان النظر أنَّ مفاد كلام المحقق الطوسي حيث قال: «والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهية»<sup>١</sup>، أنَّ الحكم بامتناع عود المعدوم يمكن أن يكون لأجل أمر لازم للمهية أي لأجل طريان العدم عليه أي على وجوده الابتدائي. وبعبارة أخرى لأجل كون وجوده الابتدائي متخللاً بين عدمين، عدم سابق وعدم طار لاحق، وبعبارة أخرى لأجل كون عوده أي وجوده ثانياً بالفرض بعد عدم طار، وبالجملة لأجل طريان العدم الذي هو لازم للمهية أي لا يمكن أن ينفك عن المهية ويتخلف عنها حتَّى يجوز بسبب انفكاكه عنها العود أي وجوده ثانياً كالوجود ابتداءً فلا يلزم من امتناع وجوده ثانياً بسبب تحقق هذا الأمر اللازم فيه المانع منه امتناع وجوده الابتدائي كما ادَّعاه المستدل لعدم تحقق هذا اللازم فيه. وأشار بذلك إلى أنَّه حيث كان الحكم بامتناع العود لأجل ذلك الأمر اللازم، يكون المحكوم به نفسه أي امتناع العود أيضاً لأجله وحيث كان ذلك الأمر لازماً للمهية من حيث هي والحال أنَّ لازم المهية يكون مستنداً إلى ذات المهية الملزومة فيكون العود ممتنعاً بالذات كما هو المقصود إلا أنَّه بقي بعد تفسير الملزوم وبيان اللزوم هنا، وهذا يمكن على أحد وجهين مآلهما واحد في الحقيقة.

أحدهما وهو الذي أشار إليه الشارح في التقرير الأوَّل للسند المذكور، وينبغي حمل كلامه عليه لا على ما يوهمه ظاهره أن يراد بالمهية الملزومة مهية المعدوم، ويقال إنَّ طريان العدم لازم لمهية المعدوم، للمهية مطلق المعدوم حتَّى المعدوم الذي لم يوجد



أصلاً بل لمهية هذا المعدوم المفروض الذي فرض وجوده وفرض طريان العدم على وجوده، وطراً عليه في الواقع فإنه لاخفاء في أن المهية الكذائية مهية لزمها طريان العدم، إذ هو لو لم يكن لازماً لها، لجاز انفكاكه عنها ولوجاز انفكاكه عنها، لم تكن المهية تلك المهية المأخوذة المفروضة التي طراً عليها العدم البتة في الواقع، بل تكون غيرها لا بحسب الفرض فقط، بل بحسب الواقع ونفس الأمر أيضاً؛ هذا خلف.

ثم إن طريان العدم وإن كان مأخوذاً مع تلك المهية على أنه وصف لازم لها لكننا لم نأخذها على أنه قيد لها حتى يصير الملزوم هو المهية بشرط وصف الطريان، ويكون المعنى أن طريان العدم ممتنع الانفكاك عن تلك المهية المأخوذة بشرط هذا الوصف، أي بشرط أخذه على أنه ممتنع الانفكاك عنها، فإنه على هذا يكون اللزوم ضرورياً غير قابل للنزاع.

وأيضاً لا يكون اللازم لازماً للمهية من حيث هي، كما هو معنى ظاهر اللفظ، بل لازماً للمهية المأخوذة مع القيد، ولا سيما أن القيد هو نفس اللازم، ومع ذلك فالسند على هذا لا يستلزم المنع، ولا يصلح للسندية، لأنه حينئذ يكون معنى كلام المانع أن الحكم بامتناع العود يمكن أن يكون لأجل طريان العدم الذي هو لازم لمهية المعدوم التي اعتبر لزومه لها وأخذ هو معها.

ويرد عليه أن هذا إنما يستلزم المنع على هذا التقدير لا مطلقاً كما هو المقصود.

نعم لو كان لازماً لها مطلقاً، لكان يستلزم المنع مطلقاً وإذ ليس فليس.

وبعبارة أخرى أن هذا اللزوم إنما لزم من أخذك المهية كذلك، فإنك لو أخذتها مطلقة غير معتبر كونها بشرط هذا اللازم لربما كان غير لازم لها، فلا يلزم أن يكون الحكم بامتناع العود لأجل طريان العدم مطلقاً كما هو المقصود، بل إنما يكون ذلك على هذا التقدير خاصة.

فإن قلت: إنا إنما أخذنا المهية كذلك، لكونها في الواقع كذلك وكون اللازم، لازماً لها في الواقع كما مرّ بيانه.

قلنا: فحينئذ فأني<sup>١</sup> فائدة في أخذها كذلك، واعتبار لزوم اللازم له على تقدير هذا



الأخذ، مع أنه يمكنك أخذها مطلقة وادعاء لزوم اللازم لها مطلقاً، فتدبر. بل إننا أخذنا هذا الوصف أي وصف طريان العدم على أنه بيان وقت اللزوم حتى يصير الملزوم هو المهية من حيث هي، لكن لا مطلقاً بل المهية الحادثة المفروضة التي طرأ عليها العدم. ويكون معنى لزومه لها أنه لازم لها حين حدوثها وحين كونها متصفة به، إذ لاسترة في أنها بعد حدوثها قد طرأ عليها العدم وامتنع انفكاكه عنها، إذ لو فرض انفكاكه عنها لم يكن تلك المهية تلك المهية لا بحسب الفرض ولا بحسب الواقع، وحيث كان ممتنع الانفكاك عنها مطلقاً مع كونه وصفاً عارضاً لها خارجاً عن مهيتها كان لازماً لها مطلقاً من غير اعتبار كونه مع الشرط كما على الأول، وإن كان اللزوم بعد حدوثها، وبذلك كان السند مستلزماً للمنع وصالحاً للسندية مطلقاً.

وإلى ما ذكرنا مفصلاً أشار المحقق الدواني مجملًا بقوله في تفسير قول الشارح لازماً لها: أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها، لا مطلقاً، وأراد بقوله: «بعد حدوثها» ما ذكرنا وبقوله: «لا مطلقاً» أي لا مطلقاً وإن كان قبل حدوثها، فإنه قبل ذلك لم يطرأ عليها العدم أو أن امتناع انفكاكه عنها إنما هو بالقياس إلى تلك المهية المعدومة التي فرضت لا بالقياس إلى كل مهية معدومة حتى المهية التي لم توجد أصلاً.

وكذلك أشار به إلى توجيه قول الشارح في التقرير الأول للسند في بيان معنى اللزوم وتفسيره وأنه يمكن أن يحمل على هذا الاحتمال الصحيح دون الاحتمال الأول الذي يوهمه ظاهر كلامه على ما بين المحشي الشيرازي كل ذلك، إلا أنه ادعى أن تفسير الملزوم وبيان اللزوم بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني هنا يجعل اللزوم بالمعنى الغير المشهور، وكأن وجهه أن للقول في تفسير لازم المهية عبارتين:

إحديهما أنه ما يلزم المهية في كلا وجوديه أي الذهني والخارجي جميعاً.

والثانية أنه ما يلزم المهية من حيث هي مع قطع النظر عن كل ما سواها.

ولا يخفى أن التفسير الأول وإن لم يمكن إجراؤه في المعدوم الخارجي، لعدم وجود خارجي له، لكن التفسير الثاني يمكن إجراؤه فيه، فإن للمعدوم أيضاً يمكن فرض مهية من حيث هي، وإذا أُجري فيه فينبغي أن يكون معناه حينئذ كما هو المشهور أنه لازم للمهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كل ما سواها، وغير مختص لزومه إياها بوقت دون



وقت وحال دون أخرى، وإذا اعتبر اللزوم بالقياس إلى حالة خاصة ووقت مخصوص كما فيما نحن فيه حيث اعتبر طريان العدم لازماً لمهية المعدم بعد حدوثها كما فعله المحقق الدواني، فيكون اللزوم بوجه غير مشهور مخالف له إلا أنه ربما يمكن أن يدفع هذا.

### في الإشارة إلى دفع مناقشة المحشي الشيرازي عن المحقق الدواني

بأن لكل مهية حكماً وحالاً، فإن كانت المهية بحيث يكون وجودها أو فرضها غير مختص بحال دون أخرى كمهية الأربعة الملزومة للزوجية مثلاً فينبغي أن يعتبر لزومها لها لزومها لمهيتها<sup>١</sup> من حيث هي، غير مختص بحالة دون أخرى إذ المفروض أن تلك المهية من حيث هي كذلك في الواقع وأن ذلك اللازم لازم لها من حيث هي. وأما لو كانت المهية بحسب وجودها أو فرضها مختصة بوقت خاص أو حالة مخصوصة كمهية المعدم المفروض فيكون لازماً أيضاً كذلك، ويكون لزومه لها أيضاً في تلك الحالة وإن كان ذلك اللازم لازماً لها من حيث هي، إذ المفروض أن ليس لتلك المهية في غير تلك الحالة وفي غير ذلك الوقت تحقق ولا اعتبار تحقق أصلاً. فجعل طريان العدم لازماً لمهية المعدم المفروض من حيث هي بعد حدوثها كما فعله المحقق الدواني لا مخالفة فيه للمشهور بوجه، فتأمل.

الوجه الثاني لتفسير الملزوم وبيان اللزوم هو الوجه الذي أشار إليه الشارح في التقرير الثاني للسند. وادعى المحقق الدواني أنه ظاهر عبارة المتن من غير تكلف، إلا أنه لم يبين وجه تطبيق العبارة عليه. ويثبت المحشي الشيرازي بقوله: وجه تطبيق العبارة عليه، أن معنى كلام المصنف أن حكمنا بامتناع عود المعدم من جهة أنه يتمتع وجوده ثانياً. والحاصل أن الحكم بامتناع عود المعدم، إنما هو لخصوصية المحمول الذي هو لازم المهية من حيث هي، الناشئة منها، لما تقرر أن لوازم المهية مستندة إلى نفس المهية كما في تقرير هذا السند، إلى آخر ما ذكره في تلك الحاشية.

وكان غرضه أن معنى كلامه أن حكمنا على المعدم بامتناع العود من جهة خصوصية هذا المحمول المحكوم به، أي من جهة العود الذي هو لازم لمهية المعدم من حيث هي،



واقضاء مهية المعدوم ثبوت هذا اللازم له، وكون لازم المهية مستندة إلى نفس المهية كما هو المقرر عندهم، وأشار إليه الشارح في تقرير هذا السند بقوله: إن مهية المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، وقوله: فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته. وبالجمله يجوز أن يكون حكمنا بامتناع العود لخصوصية هذا المحكوم به اللازم له الناشئ منه كما أن امتناع العود نفسه يجوز أن يكون لخصوصية في العود، وهي كونه وجوداً حاصلًا بعد طريان العدم.

والحاصل أن الحكم بامتناع المعدوم يجوز أن يكون لأجل امتناع العود الذي هو لازم لمهية المعدوم من حيث هي ناشئ منها، كما أن امتناع العود نفسه يجوز أن يكون لأجل ما يعتبر في العود من كونه وجوداً بعد عدم طار.

وهذه الضميمة، وإن لم يذكرها المحشي الشيرازي صريحاً ولاهي مدلول كلامه، لكن لا يخفى أنها مما لا بد منه في تطبيق عبارة المتن على ما ذكره الشارح في تقرير هذا السند وكذا في تصحيحها.

أما في التطبيق فلأن الشارح قد ذكرها أيضاً بقوله: والعود لكونه وجوداً حاصلًا بعد طريان العدم أخص - إلى آخره.

وأما في التصحيح فلأنه على تقدير عدم ذكر تلك الضميمة لو سلمنا أن تعليل الحكم بامتناع العود بامتناع العود كما هو ظاهر كلام المتن على هذا الوجه لا يكون من قبيل تعليل الشيء بنفسه بناءً على أنه في مقام ظهور المقصود، يمكن أن يذكر مثل تلك العبارة، بأن يقال مثلاً: إن الحكم بزوجة الأربعة لأجل زوجة الأربعة، فلا يخفى أنه على هذا التقدير لا يتبين وجه الفرق بين الوجود المبتدأ والوجود المعاد الذي كان المستدل في مقام نفيه، والمانع في مقام إيدائه، فلم يكن كلام المانع في مقابلة استدلال المستدل، بخلاف ما لو ضمت تلك الضميمة، فإنه على هذا يكون وجه الفرق ظاهراً.

وبالجمله فعلى هذا التوجيه الذي ذكره المحشي يكون الملزوم مهية المعدوم من حيث هي واللازم لها امتناع العود، وهو وإن كان مبنياً على حمل اللازم على المعنى المتعارف من غير تكلف فيه، لكنه لا يخفى أن فيه تكلفاً ما في توجيه العبارة، بل ربما يجعل لفظ الأمر في قول المصنف غير ملائم، بل مستدركاً لأن المتبادر من قوله: «والحكم



بامتناع العود لأمر لازم للمهية»، أن ذلك الأمر غير ذلك المحكوم به، لانفسه، كما يلزم على هذا التقدير، ولو أريد بالأمر طريان العدم فهو وإن كان غير ذلك المحكوم به لكنّه ممّا لم يفرض لازماً لمهية المعدم على هذا التقدير، بل هو على تقدير مدخلية فرضه في إتمام المدعى كما ذكرنا قد فرض أمراً معتبراً في مفهوم العود، فتدبر.

وحيث أحطت خبراً بما فصلناه عرفت أنّ مآل الوجهين المذكورين في الحقيقة إلى أمر واحد، وهو أنّ الحكم بامتناع عود المعدم، بل امتناع عوده، يجوز أن يكون لأجل طريان العدم، سواء اعتبر وصف الطريان في جانب الموضوع أو في جانب المحمول. وأنّ هذا السند في الحقيقة سند واحد مساوٍ للمنع، إذ بآبائاته يثبت المنع، وبإبطاله يبطل، كما لا يخفى.

### كلام مع الشارح القوشجي والمحشيين

فما تضمنه كلام الشارح، بل يظهر من كلام المحشيين أيضاً أنّ كلاً من التقريرين المذكورين في سند المنع، سند أخصّ من المنع، فهو إن كان المراد به الأخصية في الواقع وفي الحقيقة، فليس ذلك بمسلّم، إذ باعتبار وصف الطريان في جانب الموضوع كما في التقرير الأوّل أو في جانب المحمول كما في التقرير الثاني لا يتفاوت الحال ولا يتغاير السندان في الواقع، حتّى يكون كلّ واحد منهما بخصوصه أخصّ من المنع، وإن كان المراد به الأخصية بحسب التقرير والتعبير فهو مسلّم لكن لا ينافي ما ذكرنا. وإذا تحققت ما ذكرنا، فنقول:

### في الإشارة إلى توجيه كلام القائل الأوّل

بحيث يندفع عنه إيراد الشارح القوشجي

لعلّ مبنى كلام القائل الأوّل الذي نقل عنه الشارح بقوله: «قيل لانسلم أنّ المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود - إلى آخره -» على أنّه بصدد إبطال سند المنع، لا بصدد منع السند، وإن كان قوله «لانسلم» موهماً له، حيث إنّ منع السند لا يفيد، وكذا على أنّه إبطال له بحيث لا يكون قياساً فقهيّاً كما زعمه الشارح، بل يكون مقتضى الدليل،



وبيانه أن امتناع عود المعدوم إذا كان لأجل طريان العدم على مهية المعدوم كما ذكره الشارح في التقرير الأول، فلا يخفى أن معناه: أنه لأجل طريان العدم على وجود ما فرض موجوداً ثم معدوماً. ولا يخفى أيضاً أن ليس وجه كون طريان العدم على الوجود الابتدائي منشأ لامتناع الوجود ثانياً، إلا أن طريان أحد النقيضين على النقيض الآخر يمكن أن يكون منشأ لذلك، يعني أن طريان النقيض الطارئ يجوز أن يكون سبباً لامتناع النقيض الآخر المطروء عليه، وإذا كان كذلك فحيث يجوز أن يكون طريان العدم على الوجود سبباً لامتناع الوجود ثانياً وكونه ممتنعاً أي لذاته، كما هو المقصود كذلك يجوز أن يكون طريان الوجود على العدم سبباً لامتناع العدم ثانياً لذاته، إذ لافرق بين الصورتين في أن في كل منهما طريان أحد النقيضين على النقيض الآخر.

ولا وجه أيضاً لأن يكون طريان أحد ذينك النقيضين بخصوصه منشأً لذلك دون النقيض الآخر. وحينئذ فيجوز أن يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنعة العدم ثانياً وواجبة الوجود لذاتها، كما جاز أن يكون المهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم، وهذا باطل بالضرورة.

وحيث كان كذلك فكما لا تكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم، بل جائزة العدم، كذلك لا تكون المهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجبة العدم وممتنعة الوجود، بل جائزة الوجود وفيه المقصود.

ومن ذلك يظهر أن ما أورده الشارح على كلام هذا القائل ليس بوارد، وأن تغيير السند واعتبار وصف الطريان في جانب المحمول كما فعله لا ينفعه أصلاً، إذ قد عرفت أن السند في الحقيقة أمر واحد مساوٍ للمنع لا يتغير في الحقيقة بتغيير العبارة.

وحيث بطل السند مع اعتبار وصف الطريان في جانب الموضوع، بطل أيضاً مع اعتباره في جانب المحمول، فبطل بالكلية، وبطلانه حيث كان مساوياً للمنع، بطل المنع أيضاً رأساً.

على أنه على تقدير تسليم كون كل من السندين أخص من المنع أيضاً كما زعمه، نقول إن كلام هذا القائل وإن كان بحسب الظاهر ناظراً إلى التقرير الأول للسند، حيث قرّر كلام المصنف هكذا، لكنه عند التأمل يمكن أن يورد على التقرير الثاني للسند أيضاً بعينه، فإن



لذلك القائل أن يقول حينئذ، إنَّ مهية الموجود من حيث هي يجوز أن يقتضي امتناع العدم ثانياً أي امتناع عود العدم، فإنَّ العدم ثانياً لكونه عدماً حاصلاً بعد طريان الوجود السابق أخصَّ من مطلق العدم، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخصَّ ولا من امتناع الأخصَّ امتناع الأعم فيجوز أن يمتنع عدمه بعد وجوده لذاته ولا يمتنع عدمه مطلقاً.

فإن قلت: إنَّ فرض الأخصَّ والأعم في الوجود غير ممتنع، وأما فرضهما في العدم فممتنع، إذ لاتمايز في الأعدام ولا خصوص ولا عموم فيها.

قلت: لامتناع في ذلك فإنه كما أنَّ الوجود يمكن أن يكون عاماً كالوجود المطلق الانتزاعي، وخاصاً كالوجود الخاص بمعنى ما ينتزع منه الوجود الانتزاعي، أو كخصّة الوجود الانتزاعي الخاصّة المنتزعة من الوجود الخاص، أو الخاصّة باعتبار التقييد بقيد سلبي أو إضافي، كذلك العدم وإن لم يكن فيه تمايز ولا خصوص ولا عموم بحسب ذاته من حيث هي، يمكن أن يفرض فيه العموم والخصوص بإضافته إلى الوجود العامّ أو الخاصّ وذلك بين ومبين أيضاً في موضعه.

على أنا نقول: إنَّ الوجود الأخصَّ الذي فرضه الشارح وادّعى امتناعه في هذا التقرير للسند لا معنى له إلاّ الوجود ثانياً بعد العدم، وكذا الوجود الأعمّ أو المطلق الذي فرضه فيه وفرض إمكانه، لا معنى له إلاّ الوجود الخاصّ السابق على هذا العدم اللاحق المسبوق بالعدم السابق، وأطلق الشارح عليه الوجود العامّ والوجود المطلق بمعنى الوجود في الجملة. إذ لا وجود هنا عاماً أو مطلقاً بأيّ معنى أخذ غيره.

والحاصل أنَّ المراد من ذلك هو الوجود المغاير وحينئذ فيمكن لنا أن نقول: إنَّ العدم الخاصّ الذي فرضنا نحن خصوصه وامتناعه، هو العدم اللاحق المسبوق بالوجود السابق، وأنَّ العدم المطلق أو الأعمّ الذي نحن فرضناه وفرضنا إمكانه هو العدم السابق على الوجود السابق المغاير للعدم اللاحق سواءً بسواء.

وحيث عرفت ذلك عرفت أنَّ إيراد هذا القائل يرد على هذا التقرير للسند أيضاً، على تقدير كون كلّ من السنتين سند آخر أخصَّ من المنع أيضاً كما زعمه الشارح، وأنّه به يبطل هذا السند الأخير، وبه يبطل المنع بالكلية، إذ مجموع السنتين مساوٍ للمنع إذ لا سند هنا غيرهما يستلزم المنع. وبإبطال السند المساوي سواء اعتبرته سنداً واحداً مساوياً له



أوسندين كلّ منهما أخصّ، ومجموعها مساوٍ له يبطل المنع. وهذا الذي ذكرنا هو توجيه كلام هذا القائل، وبه يتم إيراده على ما يفهم ظاهراً من كلام المصنّف، ويظهر أنّه لا يندفع عنه بما أورده الشارح عليه، فتبصّر.

إلّا أنّ إيراده ليس ممّا لا يمكن دفعه عن المصنّف، بل يمكن ذلك، لكن بوجه آخر غير ما ذكره الشارح.

وبيانه يستدعي تمهيد مقدّمة وهي أن يقال: من المستبين ممّا تبين في محلّه وكذا ممّا ذكره الشارح في التمهيد الذي حقّقه أن الوجود لو أريد به الوجود الخاصّ بمعنى ما ينتزع منه الوجود العامّ الانتزاعي، فكلّ وجود خاصّ بهذا المعنى حقيقة خاصّة مغايرة للوجود الآخر الخاصّ، مخالف له بحسب الحقيقة ومع ذلك فيمكن أن يكون بعضها مخالفاً أيضاً لبعض آخر بحسب التقييد بقيود سلبية أو إضافية، هي تكون منشأً لإمكان بعضها ولامتناع آخر، وأنّه لو أريد به الوجود العامّ الانتزاعي، فهو وإن كان معنى واحداً عامّاً مشتركاً بين الموجودات اشتراكاً معنوياً إلّا أنّ حصصه أيضاً متخالفة ومستغايرة بحسب إضافتها إلى الوجودات الخاصّة، وكذا بحسب التقييد بقيود سلبية أو إضافية. وبذلك يمكن أن يحصل الاختلاف بينها في الحكم إمكاناً وامتناعاً ووجوباً. وكذلك العدم وإن كان مفهوماً واحداً، لا تمايز بين الأعدام بحسب مفهوماتها، إلّا أنّه قد يمكن التمايز بينها بحسب إضافتها إلى الوجودات الخاصّة المتمايزة، أو إلى حصص الوجود العامّ المتمايزة، وكذا بحسب التقييد بقيود سلبية أو إضافية وبذلك يحصل التغاير والتخالف بين الأعدام ويمكن الاختلاف بينها في الحكم امتناعاً وإمكاناً ووجوباً.

وإذا تمهّد هذا فنقول: إنّ للمصنّف أن يقول حينئذ إنّنا لانسلّم ما دّعاه هذا القائل من أنّه لو كان امتناع عود المعدوم أي وجوده ثانياً لأجل طريان العدم على وجوده أولاً، والحال أنّه ليس إلّا لأجل طريان النقيض على النقيض، وكون النقيض المطروء عليه ممتنعاً، يلزم أن يكون عود العدم بعد ما طرأ عليه الوجود ممتنعاً أيضاً لأجل ذلك. لكنّا نقول: إنّ معنى ذلك امتناع عود ذلك العدم الخاصّ المطروء عليه أي العدم السابق على الوجود، كما أنّ المراد في الأوّل، امتناع عود ذلك الوجود الخاصّ المطروء عليه بعينه، ضرورة أنّه لو فرض الوجود بعد العدم الطارئ، كان هو وجوداً خاصّاً آخر غير الأوّل مقيد بكونه



مسبوقاً بالعدم السابق فقط. والثاني مقيد بكونه مسبوقاً بالعدم الطارئ، وإن كان مسبوقاً بالعدم السابق أيضاً بالواسطة.

وكذلك لو فرض عدم بعد الوجود الطارئ على عدم، كان عدم الثاني عدماً خاصاً غير الأول لكون الأول مقيداً بكونه عدماً سابقاً على الوجود مطلقاً والثاني مقيداً بكونه عدماً لاحقاً، طارئاً على الوجود وأحدهما غير الآخر.

وحينئذ نقول: سلّمنا امتناع ذلك عدم الخاص، لكنّه لا يلزم منه عدم جواز انعدام المهيّة أو انعدام وجودها بعدم خاص آخر غير الأول، حتّى يلزم أن يكون المهيّة الموصوفة بالوجود بعد عدم ممتنعة عدم مطلقاً وواجبة الوجود لذاتها، بل يجوز انعدامها ثانياً بعدم آخر، حيث لا مانع منه عند العقل.

وأما ما قلناه من أنّه يجوز أن يكون المهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة عدم، فهو لأجل أن المهيّة لو فرض وجودها ثانياً فهو إما بالوجود الخاص الأول فذلك ممتنع، لا متناع عوده بعينه كما تبين، وإما بوجود خاص غير الأول فذلك أيضاً ممتنع لما تقرر في موضعه من أن اختلاف الوجود يستلزم اختلاف المهيّة والذات على ما بينا وجهه فيما تقدّم، فلا يكون ما فرض معاداً بعينه معاداً بعينه بل يكون الموجود الثاني غير الموجود الأول؛ هذا خلف. وهذا بخلاف عدم، فإن اختلاف عدم لا يستلزم اختلاف الذات، فتدبر. وبما حقّقناه تنحسم مادّة الشبهة والله أعلم بحقيقة الحال.

### في تحرير ما ذكره صاحب المواقف

وأما صاحب المواقف على ما نقل الشارح كلامه، فظاھر أنّه بصدد إبطال سند المنع على التقرير الثاني له، وأنّ مبنى كلامه على أنّه فهم من قول المانع بأنّ مهيّة المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، والعود لكونه وجوداً حاصلّاً بعد طريان عدم أخصّ من الوجود المطلق - إلى آخره.

أنّ غرضه أنّ منشأ امتناع الوجود ثانياً وإمكان الوجود ابتداءً، إنّما هو اختلاف الوجودين بحسب الزمان فقط، بأن كان الوجود الأخصّ في زمان وهو زمان طريان عدم والوجود الأعمّ أو المطلق في زمان آخر قبل طريان عدم، وأدّعى أنّ الوجودين وإن قيّدا



بقيد غير الزمان أيضاً كقيد طريان العدم في الوجود ثانياً وقيد عدم طريانه في الوجود ابتداءً لا يكون بينهما اختلاف إلا بحسب الزمان فقط، لا بحسب الحقيقة، ولا بحسب غير الزمان.

ثم قال: الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً وإعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب إضافته إلى أمر خارج عن مهيته وهو الزمان فقط، فإذن يستلزم الوجودان المبتدأ والمعاد - أي الواقع في زمان الابتداء والواقع في زمان الإعادة - إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، لأن الأشياء المتوافقة في الهوية كالوجودين المبتدأ والمعاد، يجب اشتراكها في هذه الأمور أي في الإمكان والوجوب والامتناع المستندة إلى ذواتها أي إلى ذوات تلك الأشياء.

فلو كان الوجود المعاد متمتعاً يجب أن يكون الوجود المبتدأ أيضاً متمتعاً، ولو كان الوجود المبتدأ ممكناً يجب أن يكون الوجود المعاد أيضاً ممكناً مثله، وكذلك لو كان أحدهما واجباً يجب أن يكون الآخر واجباً مثله، فإن المفروض استناد هذه الأمور إلى ذوات تلك الأشياء، وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف، فلا يمكن أن يكون الوجود المعاد متمتعاً مع إمكان الوجود المبتدأ.

وكيف يجوز ذلك، والحال أننا لو جوّزنا كون الشيء الواحد كالوجود ممكناً في زمان كزمان الابتداء، متمتعاً في زمان آخر كزمان الإعادة، معللاً بالتعليل الذي ذكره المانع في التقرير الثاني للسند، ويرجع حاصله إلى أن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة إلى الزمان، فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه، أو امتناع ذلك المغاير، وجوّزنا هذا الانقلاب الذي هو من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، للزم علينا أن نجوّز نظير هذا الانقلاب من الانقلابات الأخر الذاتية كالانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي معللاً بنظير التعليل المذكور أي بأن الشيء الوجود في زمان أخص من الوجود في زمان آخر أو مغاير له، فجاز أن يكون ذلك الأخص متمتعاً والمطلق أو المغاير واجباً، فأن المفروض أن لا اختلاف بينهما إلا بحسب الزمان، مع وحدتهما بحسب الحقيقة.

وفي تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، مخالفة لبديهية



العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر. وإغناء للحوادث عن المحدث. وسد لباب إثبات الصانع، لجواز أن تكون متمتعة لذواتها في زمان كونها معدومة، وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلاحاجة لها إلى صانع يحدثها.

فحاصل كلامه إبطال سند المنع من وجهين: أولها بطريق البرهان، والثاني بطريق النقض الإجمالي والإلزام.

وهذا الذي ذكرناه، هو تحرير كلام صاحب المواقف، إلا أن قوله: «الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً وإعادةً بحسب حقيقته وذاته - إلى آخره -».

كأن مراده منه الوجود العام الانتزاعي الذي قالوا: إنه أمر واحد بحسب الحقيقة، مشترك معنوي بين الموجودات، وإلا فالوجود الخاص بمعنى ما ينتزع منه الوجود العام وحصصه ليس واحداً بحسب الحقيقة، بل مختلف بحسب اختلاف المهيئات والذوات. وأن إيراداً للفظ المتغير في المواضع الأربعة، سواء كان بلفظ الواو العاطفة أو بلفظ (أو) العاطفة على اختلاف النسختين، كان فيه إشارة إلى أن المراد من الوجود الخاص أو الخاص، وكذا من الوجود المطلق أو الأعم، ليس إلا الوجود المتغير أي المتغير بحسب الإضافة إلى الزمان، إذ ليس هنا خصوص ولا عموم، ولا إطلاق بحسب معنى من المعاني إلا معنى المتغيرة. وأنه ينبغي أن يحمل إطلاق هذه الألفاظ في كلام المانع في تقرير السند الثاني على هذا المعنى أيضاً حتى يكون له وجه كما أشرنا نحن أيضاً فيما سبق إليه.

وإلا أن قوله: «لجواز أن يكون متمتعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلاحاجة لها إلى صانع يحدثها» كأن فيه إيحاء إلى أنه حينئذ يلزم تجويز انقلاب آخر غير ذلك أيضاً، وهو تجويز أن تكون الحوادث ممكنة لذواتها في زمان كونها معدومة، وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلاحاجة لها إلى صانع يحدثها، وإلما لم يدعه أيضاً لعدم كونه في مقام استقصاء جميع الانقلابات المتمتعة، فاكتمى بالأول مع كونه في ظهور المفسدة بحيث لا يخفى على أحد.

ثم إنك بعد ما تبينت تحرير كلام صاحب المواقف، لا يخفى عليك أن إيراداً على السند الثاني حيث أورده بحيث كان مقابلاً له في الظاهر لو كان وارداً عليه، لربما أمكن



إيراده على السند الأول أيضاً لكن بتغيير في العبارة، كأن يضمّ إلى إدعاء وحدة الوجود بحسب الذات ادعاء وحدة الذات أي ذات المعدم أيضاً أي وحدته في حالتي الابتداء والعود، ويدّعي مع ادعاء تلازم الوجودين أي المبتدأ والمعاد إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، أنّ تلك الذات الواحدة أيضاً يجب أن يكون ما تقتضيه هي بذاتها من جملة تلك الأمور واحداً في حالتي الابتداء والعود.

أو أن يقول: إنّ المهية أمر واحد في حدّ ذاته لا تختلف إعادة وابتداءً، فلا تختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد كما ذكره المحشّي الشيرازي. وأنّ يبذل قوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها، بقوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهية، يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها كما ذكره المحقّق الدواني.

أو أن يضمّ القول الثاني إلى القول الأول، ويذكرهما جميعاً وأنّ يسقط قيد الخصوص أو الأخصيّة في أحد الوجودين، وقيد الإطلاق أو الأعميّة في الآخر، بل يكتفي بقيد المغايرة، وأنّ يريد بالشيء الواحد في قوله: «لو جوّز كون الشيء الواحد ممكناً في زمان - إلى آخره -» الذات الواحدة كما أنّه ينبغي أن يراد به في الايراد على السند الثاني الوجود الواحد.

وبالجملة أن يغيّر العبارة على نحو تكون عبارة إبطال السند في مقابلة السند الأول، ويكون ورود الايراد عليه ظاهراً إمّا بما ذكرنا أو بنهج آخر.

وهذا إذا أريد مقابله للتقرير الأول، وأمّا إذا أريد مقابله للتقريرين جميعاً، فينبغي أن يدّعي هناك تميم وضمّ بعض العبارات إلى بعض، حيث يكون مقابلاً لكلّ التقريرين، كما لا يخفى على المتأمل.

في تحرير ما ذكره الشارح الفوشجي في مقام الجواب  
عمّا أورده صاحب المواقف

ثمّ إنّ الشارح قد تصدّى للجواب عمّا ذكره صاحب المواقف، فمهد أولاً لذلك مقدّمة وتحقيقاً، ثمّ ذكر الجواب عنه.



وبيان ما ذكره في التمهيد أنَّ الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقاً أي غير مقيد بقيد ينافيه، والامتناع عن اقتضاء الذات لعدم مطلقاً أي غير مقيد أيضاً بقيد ينافيه، والإمكان عن لاقتضاءهما مطلقين أي غير مقيدين أيضاً بقيد ينافيهما. وقد تقدم أنه لا يجوز الانقلاب بين تلك المفاهيم الثلاثة، أي الوجوب الذاتي والإمكان الذاتي والامتناع الذاتي، بأن يكون شيء واحد كالوجود أو العدم واجباً في زمان، ثم يصير ممكناً أو ممتنعاً في زمان آخر أو بالعكس، أو أن يكون شيء واحد كالذات الواحدة من جملة الذوات واجب الوجود لذاته في زمان ثم يصير ممكن الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته في زمان آخر أو بالعكس، لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة.

لكنَّ الوجود وكذا العدم قد يقيّد بقيد سلبي أو إضافي يجعل ذلك القيد المقيّد به أمراً آخر مغايراً لما لم يقيّد به. وكذلك الذات بحسب اعتبارها متّصفة بالوجود أو العدم ومقتضية لأحدهما أو غير مقتضية لواحد منهما، قد يقيّد بقيد سلبي أو إضافي وبسبب ذلك القيد يختلف الحال لاختلافاً بحسب الزمان، بل بحسب ذلك القيد، وإن كان القيد وكذا المقيّد به مقارناً للزمان.

وبالجملة لا مدخل للزمان في اختلاف الوجود أو العدم بحسب الإمكان أو الامتناع أو الوجوب، أو في اختلاف الذات في الانّصاف بالوجود أو العدم بحسب هذه الأمور، وإن كان بحسب الإضافة إلى الزمان أيضاً يختلف حال الوجود والعدم في الجملة غير الاختلاف في تلك الأمور. بل إنّما المدخل في ذلك لذلك القيد نفسه ومدخلية الزمان فيه إنّما هي لأجل اقتران القيد والمقيّد به معه.

وتفصيل ذلك أنَّ الوجود قد يقيّد بقيد سلبي أو إضافي، فلا يقتضي ذات الواجب الوجود لذاته المقيّد بذلك القيد، بل يمنع اتّصافه به، كما إذا قيّدنا الوجود بكونه مسبوقاً بالعدم، أو قيّدنا الواجب بكون وجوده مسبوقاً بالعدم، فإنّ هذا الوجود يمتنع اتّصاف ذات الواجب لذاته به، لكونه منافياً للوجوب الذاتي فضلاً عن اقتضائه له. وبذلك لا يخرج ذات الواجب لذاته عن كونه واجباً بالذات ولا ينقلب وجوبه إلى الامتناع، لأنَّ اقتضاءه للوجود مطلقاً غير مقيد بقيد ينافيه باق بحاله لم يدخله تغيّر ولا تبدل ولا انقلاب. وكذلك



العدم قد يقيّد بكونه مسبوقاً بالوجود، أو الممتنع قد يقيّد بعدمه بكونه مسبوقاً بالوجود، فلا يقتضي ذات الممتنع لذاته هذا العدم المقيّد بهذا القيد. بل لا يمكن اتّصافه به لكونه منافياً للامتناع الذاتي، ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، بناءً على أنّ اقتضاه للعدم مطلقاً غير مقيّد بقيد ينفيه باق بحاله. وكذلك إذا قيّد الوجود بكونه ناشئاً عن ذات الموصوف به، أو قيّد الممكن بكون وجوده ناشئاً عن ذاته، لم يمكن اتّصاف ذات الممكن لذاته به، لكونه منافياً للإمكان الذاتي الذي معناه عدم اقتضاء الوجود والعدم لذاته، ولم يصّر الممكن لذاته بذلك ممتنعاً لذاته، إذ نسبته إلى الوجود المطلق والعدم المطلق أي غير مقيّد بالقيد المنافي باق بحاله،<sup>١</sup> لم يتغيّر بعد، وكذلك الوجود إذا قيّد بالوجود القديم الأزلي المستمرّ في جميع أجزاء الأزل وفي جميع أوقاته المفروضة أو قيّد الممكن بكون وجوده وجوداً كذلك، لم يمكن اتّصاف ذات الممكن به لكونه منافياً للإمكان الذاتي ولو بعد النظر في الدليل، حيث إنهم أقاموا الدليل على حدوث العالم بجملته حدوثاً زمانياً أودهرياً، ولم يصّر الممكن لذاته بذلك ممتنعاً لذاته، إذ نسبته إلى الوجود المطلق غير مقيّد بقيد ينفيه أي الوجود في الجملة وفي بعض أجزاء الأزل باق بحاله<sup>٢</sup> لم يتغيّر بعد. والممتنع بذاته هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الممكن ليس كذلك. ولأجل كون هذين الوجودين أي الوجود الأزلي والوجود في الجملة مختلفين عندهم في جواز اتّصاف ذات الممكن بالثاني دون الأول، قالوا: إنّ أزليّة الإمكان غير إمكان الأزليّة وغير مستلزّمة له كما بيّنه الشارح، ونقل عن بعضهم إيراداً عليه ودفعه، وإن كان الأظهر في دفع ذلك الإيراد ما ذكره المحشّي الشيرازي بقوله:

أزليّة الإمكان تقتضي أن يكون الوجود المطلق أي في الجملة جائزاً للممكن في جميع أوقات الأزل، على أن يكون الأوقات ظرفاً للجواز والإمكان، وذلك لا يستلزم كون الوجود في جميع تلك الأوقات ممكناً. على أن يكون الأوقات ظرفاً للوجود. وإنّما كان أظهر في الدفع، لأنّه لا يسلم قول ذلك البعض بدلاً أيضاً كما سلّمه الشارح، فتفتنّ. وهذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان ما ذكره الشارح في التمهيد، ومنه يظهر الجواب عن



كلام صاحب المواقف.

### في تحرير الجواب

لكن لا يخفى عليك أنّ الأظهر في الجواب عنه بالنظر إلى ذلك التمهيد على ما بيناه وبحيث ينحسم به مادة الشبهة، سواء أوردت على التقرير الأوّل للسند أو على التقرير الثاني له، أن يقال إنّ كما جاز في تلك الصور المفروضة المتقدمة اختلاف الوجود والعدم إمكاناً ووجوباً وامتاعاً واختلاف الذات بحسب اتّصافها بأحدهما من هذه الجهات من غير لزوم انقلاب محال. كذلك يجوز أن يكون إذا قيّد الوجود بكونه مسبوقاً بعدم طار على الوجود أوقيّد الممكن بكون وجوده مسبوقاً بعدم طار على وجوده الابتدائي، لا يمكن اتّصاف ذات الممكن به، لكونه منافياً لإمكانه الذاتي ولو بعد النظر في الدليل. كما مرّ من الأدلّة على امتناع عود المعدوم بعينه، ولا يصير الممكن بذلك متمتع الوجود لذاته، إذ نسبته إلى الوجود مطلقاً غير مقيد بقيد ينفيه كهذا القيد باق بحاله ولم يتغيّر بعد. وبالجمله فكما جاز أن يكون الوجود المسبوق بالعدم مطلقاً سابقاً كان أم لاحقاً ممّا لا يمكن اتّصاف ذات الواجب لذاته به لكونه منافياً ولم يكن ذلك من الانقلاب المحال في شيء، لأنّ اقتضاءه للوجود مطلقاً غير مقيد بقيد ينفيه كهذا القيد باق بحاله، كذلك يجوز أن يكون الوجود المسبوق بالعدم اللاحق المسبوق بالوجود المسبوق بالعدم السابق أعني العود ممّا لا يمكن اتّصاف ذات الممكن لذاته به لكونه منافياً له أيضاً ولو بعد التأمل وأن لا يكون ذلك من الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، لأنّ نسبته إلى الوجود مطلقاً غير مقيد بقيد ينفيه، كالوجود المسبوق بالعدم السابق خاصّة باق بحاله<sup>١</sup> وذلك القيد الذي صار التقييد به منشأ لامتناع اتّصاف ذات الممكن بالمقيد به وإن كان لازماً لمهيّة الممكن المعدوم الكذائي أو معتبراً في مفهوم العود وداخلياً في حقيقته، ولذلك صار العود متمتعاً لذاته. وكذا صار المعدوم الممكن متمتع الاتّصاف به لذاته وخالف به الوجود المعاد الوجود المبتدأ واختلفا في الامتناع والإمكان حيث امتنع المعاد وأمكن المبتدأ، إلّا أنّه إذا قلنا إنّ كلّاً من الوجود المعاد والوجود الابتدائي وجود خاصّ مغاير



للآخر في الحقيقة كما هو التحقيق في الوجود الخاص بمعنى ما ينتزع منه الوجود العام، فلا إشكال حينئذ في اختلاف حال الوجودين إمكاناً وامتناعاً، وكذا في اختلاف اتّصاف الممكن بهما بحسبهما.

وأما إذا أردنا بهما الوجود الانتزاعي، وقلنا بوحدة حقيقته واختلافه بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن حقيقته.

فنقول: ليس منشأ الاختلاف بين الوجودين، هو أصل حقيقتهما الواحدة، ولا أصل ذات الممكن المفروض وحدتها في حالتي فرض الاتّصاف بالوجودين، ولذلك ممّا ادّعاء المانع، ولا ممّا يلزم من كلامه حتى يرد ما ذكره صاحب المواقف من أنّ الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف إعادةً وابتداءً بحسب حقيقته وذاته، وأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة كالوجودين يجب اشتراكها في الإمكان والوجوب والامتناع المستندة إلى ذوات تلك الأشياء، وأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة أيّاها. بل أنّ منشأ الاختلاف في ذلك هو الإضافة إلى أمر خارج عن مهيّة الوجود، ولكن ليس ذلك الأمر هو الزمان كما ادّعاء صاحب المواقف، فإنّ الزمان بمجرده لا دخل لاختلافه في اختلاف حال الوجود، ولا في اختلاف حال الممكن في اتّصافه به أصلاً. وليس ذلك أيضاً ممّا ادّعاء المانع أو ممّا يلزم من كلامه، حتى يرد عليه ما أورده من أنّه لو جوّزنا هذا الانقلاب أي كون الشيء الواحد أي الوجود الواحد أو الذات الواحدة ممكناً في زمان كزمان الابتداء ممتنعاً في زمان آخر كزمان الإعادة معللاً بالتعليل المذكور، لجاز نظير هذا الانقلاب أيضاً كالانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي معللاً به - إلى آخر ما ذكره - بل إنّ ذلك الأمر الخارج إنّما هو ذلك القيد المنافي للوجود الممكن الذي يكون المقيد به ممّا يمتنع اتّصاف ذات الممكن به وإن كان مقارناً للزمان.

وبالجملة هذا القيد مناف له داخل في مفهوم العود ولازم لمهيّة ذلك المعدوم به صار العود ممتنعاً بالذات. وكذا اتّصاف المعدوم به، وكذا هذا القيد، وكذا المقيد به، وإن كان مقارناً للزمان لكن لا دخل للاقتران به في هذا الامتناع أصلاً، كيف ولو كان الامتناع المذكور مستنداً إلى الاقتران بالزمان لم يكن الامتناع ذاتياً كما هو المفروض، لكونه



مستنداً إلى أمر خارج عن حقيقة العود وعن حقيقة المعدوم المفروض، وغير لازم لمهيتهما بل كان امتناعاً غيرياً؛ هذا خلف.

ولا يخفى أن في صورة ما ادّعاء من لزوم الانقلاب من الامتناع إلى الوجوب ليس سوى قيد الوقوع في الزمان قيد مناف يوجب ذلك، إذ ليس في زمان كون الممكن معدوماً بالعدم السابق سوى الاقتران بالزمان قيد معتبر مع وجوده أو مع ذات الممكن من جهة الأنصاف ينافي الإمكان ويوجب الامتناع الذاتي، حتى يلزم أن يكون الممكن في ذلك الزمان متمتعاً لذاته، وكذا ليس في زمان كونه موجوداً بالوجود الابتدائي المسبوق بالعدم السابق خاصة سوى الاقتران بالزمان قيد ينافي الإمكان ويوجب الوجوب الذاتي، حتى يلزم كونه فيه واجباً لذاته، وقد عرفت أن الاقتران بالزمان بمجرده لا يكون منشأ لذلك.

ولا يمكن أيضاً أن يقال: إن المراد أن الممكن بشرط عدم يتمتع وجوده. وكذا هو بشرط الوجود يجب وجوده، لأنّ هذا يكون خلاف الفرض، لأنّ المفروض هو الامتناع والوجوب في زمان الوصف لا بشرطه، وأيضاً يكونان حينئذ غيريّين حيث إنّ هذا الشرط خارج عن حقيقة مافرض متمتعاً أو واجباً وغير لازم لمهيتهما لاذاتيين كما هو المفروض أيضاً.

نعم في كلّ صورة يعتبر فيها القيد المنافي يلزم الاختلاف، وليس هو مع ذلك من الانقلاب المحال في شيء كما عرفت بيانه.

فإن قلت: إذا كان ذلك القيد المنافي لازماً للمهية أو معتبراً في مفهوم شيء كقيد طريان العدم الذي ذكرت أنه لازم لمهية الممكن المعدوم ومعتبر في مفهوم العود أي الوجود ثانياً، لا يخفى أنه حينئذ يكون الاختلاف مستنداً إلى ذلك القيد الذي هو لازم للمهية أو معتبر في المفهوم، وحيث كان لازم المهية مستنداً إلى المهية من حيث هي كما هو المقرّر بينهم، فيكون الاختلاف مستنداً إلى مهية الملزوم أي الممكن المعدوم، والمفروض أن حقيقة الممكن حقيقة واحدة، وكذلك حيث كان القيد معتبراً في مفهوم العود وما هو إلّا الوجود ثانياً الذي هو واحد بحسب الحقيقة فيكون الاختلاف أيضاً مستنداً إلى حقيقة الوجود التي هي واحدة.



وعلى التقديرين فيعود المحذور المذكور جذعاً<sup>١</sup>.

قلت: لا عود للمحذور أصلاً فإننا لانعني بكون هذا القيد معتبراً في مفهوم العود أنه معتبر في مفهوم الوجود الذي حقيقته واحدة، كالوجود العام المشترك فيه المتّحد بالحقيقة من حيث هو حقيقة واحدة، بل نعني به أنه معتبر في مفهوم العود الذي هو وجود خاص، سواء أردنا بالوجود الخاص هو الأمر الذي ينتزع منه الوجود الانتزاعي وقلنا بتغاير الوجودات الخاصة في الحقيقة كما هو الحق، أو أردنا به تلك الحصة المنتزعة من ذلك الوجود الخاص وقلنا بتغاير الحصص أيضاً بتغاير الاعتبارات والإضافات إلى أمر خارج، وكذا بتغاير المفروضات لها التي هي ممّا ينتزع منها تلك الحصص.

وعلى التقديرين فلا عود للمحذور، إذ لا يلزم من اعتبار القيد في وجود خاص كالعود اعتباره أيضاً في وجود خاص آخر كالوجود الابتدائي، ولا اعتباره في مفهوم الوجود العام الواحد بالحقيقة حتّى يلزم أن يكون ما يقتضيه العود يقتضيه الوجود الابتدائي، أو يقتضيه الوجود العام أو يختلف مقتضاه.

وكذلك لانعني بكون ذلك القيد لازماً لمهية الممكن المعدوم أنه لازم لمهية الممكن مطلقاً، ولو كان ممكناً موجوداً أو أنه لازم لمهية الممكن المعدوم مطلقاً ولو كان معدوماً بالعدم السابق فقط، بل أنه لازم لمهية هذا الممكن المعدوم بالعدم الطارئ على وجوده السابق المسبوق بالعدم السابق، وهذه المهية باعتبار اتّصافها بهذا عدم الطارئ تكون مغايرة للمهيات الممكنات الأخر معدومات أو موجودات، فلا يلزم أن يكون القيد اللازم لها من هذه الجهة لازماً لها من الجهة الأخرى، أو لازماً لغيرها من المهيات الممكنة، حتّى يعود المحذور.

والحاصل أن إمكان اتّصاف المعدوم الممكن بالوجود الابتدائي، وعدم إمكان اتّصافه بالعود، واختلاف حاله في ذلك، وكذا اختلاف حال الوجودين امتناعاً وإمكاناً، يمكن أن يكون لأجل اختلاف الوجودين بسبب ذلك القيد المعتبر في مفهوم العود، وكذا لأجل اختلاف حال المهية أي مهية المعدوم في الحاليين بسبب ذلك القيد اللازم لها من حيث هي، وأن مجموع الاختلافين أي الاختلاف في الصفة والموصوف، يمكن أن يكون منشأ



لاختلاف الحكم، فإنه لاشبهة في أن أحد الاختلافين يمكن أن يكون كافياً في ذلك حيث يمكن أن يكون الذات الواحدة حيث كانت هناك صفات متغايرة ومختلفة، إما بالذات أو بالاعتبار، مقتضية لصفة منها دون صفة أخرى مغايرة للأولى، وكذا يمكن أن يكون الصفة الواحدة، حيث كانت الذات الموصوفة بها باعتبار تقيدها بقيد مغايرة لنفسها باعتبار تقيدها بقيد آخر مما تقتضيها تلك الذات باعتبار ولا تقتضيها باعتبار آخر، فكيف إذا كان هناك اختلاف في الموصوف والصفة جميعاً كما فيما نحن فيه، فتبصر.

وبما ذكرنا يظهر الجواب الحق التفصيلي عما ذكره صاحب المواقف، وبه ينحسم مادة الشبهة، سواء أوردت على التقرير الأول للسند أو على الثاني.

### في الكلام فيما ذكره الشارح القوشجي نفسه في الجواب عما ذكره صاحب المواقف

وأما ما ذكره الشارح نفسه بعد التمهيد المذكور، فكأنه لا يخلو عن إيهام بسببه صار منشأ لايراد المحقق الدواني عليه، وتطبيقه على ما ذكرنا أو توجيهه بنحو آخر يندفع به عنه الإيراد وينحسم به مادة الشبهة على التقريرين يحتاج إلى نوع عناية.

وبيان ذلك أن قوله: وإذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع أن العود ليس وجوداً مطلقاً على أي وجه كان، بل هو وجود مقيد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، فلم لا يجوز أن يتمتع أنصاف مهية المعدوم بهذا الوجود المقيد، ولا يتمتع أنصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي كما في إخوته ونظائره على ما تقدم.

أشار بذلك إلى الجواب عن النقص والإلزام، ولعله أراد به أن مقصود المانع أن العود ليس وجوداً مطلقاً على أي وجه كان، بل هو وجود خاص مقيد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، وهذا القيد داخل في مفهومه معتبر فيه، وبه صار هذا الوجود وجوداً خاصاً مخالفاً لما لم يقيد به من الوجود في الحكم لا بمجرد الإضافة إلى الزمان كما ادّعاء صاحب المواقف، كما أن هذا القيد لازم لمهية الممكن المعدوم أي لمهية هذا الممكن المعدوم المفروض الذي طرأ عليها العدم، فلم لا يجوز أن يتمتع أنصاف مهية هذا الممكن المعدوم



بهذا الوجود المقيّد أي العود الذي سبب اختلافه مع غيره في الحكم إنّما هو هذا القيد فقط ولا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق أي بما لم يقيد بهذا القيد من الوجود كالوجود الابتدائي من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي على ما ادّعاء صاحب المواقف، كما لم يلزم الانقلاب في إخوته ونظائره على ما تقدّم من الأمثلة.

وأنّ قوله: فقول هذا القائل: ولوجوّزنا كون الشيء - إلى آخره -، لا تعلق له بكلام هذا المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضاً. لعلّه أراد به أنّ قول هذا القائل أي صاحب المواقف: ولوجوّزنا كون الشيء الواحد أي الوجود الواحد ممكناً في زمان الابتداء، ممتنعاً في زمان الإعادة، أو كون المهيّة الواحدة ممكنة الاتّصاف بالوجود في زمان الابتداء، ممتنعة الاتّصاف به في زمان الإعادة - إلى آخر ما ذكره -، لا تعلق له بكلام هذا المانع، لأنّه لم يقل بوحدة الوجود في الحاليين، بل إنّ كما ظهر من التقرير الثاني لسند المنع قال: بأنّ الوجود في زمان الإعادة وجود خاصّ وتقيّد بقيد كان ذلك القيد سبباً لاختلافه في الحكم وكونه مغايراً لما لم يقيد به وبه صار ممتنعاً، وليس سبب ذلك هو الإضافة إلى الزمان حتّى يلزم ما ذكره القائل، وكذلك لم يقل بوحدة المهيّة في الحاليين من جميع الجهات حتّى يلزم ما ادّعاء القائل، بل إنّ كما ظهر من التقرير الأوّل للسند، عنى بها مهيّة الممكن المعدم الطارئ التي هي باعتبار الاتّصاف بهذا الوصف اللازم لها مغايرة لنفسها باعتبار عدم الاتّصاف به كما أنّها مغايرة لغيرها من المهيّات الممكنات. وبذلك تمّ الجواب عن الإلزام.

ثمّ إنّ قوله: وكذا قوله الوجود أمر واحد - إلى قوله - ولوجوّزنا لأنّ حاصله - إلى آخر ما ذكره -، إشارة إلى الجواب عمّا ذكره القائل أولاً بطريق البرهان، ولعلّه أراد به أنّ قول القائل هذا القول أيضاً لا تعلق له بكلام المانع، لأنّ حاصل هذا القول الذي ذكره القائل، أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً، يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ لذاته ذلك الأمر وبالعكس، لأنّهما متّحدان ذاتاً وحقيقة وإنّما اختلافهما بحسب أمر خارج هو الزمان عنده، فإنّ يتلّزم الوجودان أي المبتدأ والمعاد إمكاناً ووجوباً وامتناعاً لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة كالوجودين، يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذاتها أو أنّ مع وحده حقيقة الوجودين في الحاليين وكون اختلافهما بحسب الأمر الخارج إذا كانت



الذات الموصوفة بهما في الحالين واحدة أيضاً، كمهية المعدوم والحال أن الأشياء المتوافقة في المهية، يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إياها كذلك، فلا يجوز أن يختلف اقتضاؤها إياها.

والمانع لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أن الوجودين المبتدأ والمعاد وإن كانا متحدين بحسب الحقيقة لكنهما متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، وليس هو الزمان كما ادّعاء، بل ذلك القيد الذي اعتبر في الوجود المعاد ولم يعتبر في الوجود المبتدأ وكذلك الذات وإن كانت واحدة في الحالين لكنهما بحسب اتصافها بالمقيّد بذلك القيد مغايرة لنفسها بحسب عدم اتصافها به. فيجوز حينئذ أن يختلف اقتضاء المهية والوجود جميعاً أي يجوز أن يقتضي مهية المعدوم، أي هذا المعدوم المفروض عدم الاتصاف بأحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر أو يقتضي الاتصاف بالآخر يعني الوجود المبتدأ لكونهما مختلفين متغايرين ولو بالاعتبار وكذا لكون الذات مختلفة ومتغايرة لنفسها ولو بالاعتبار.

وكذلك يجوز أن يقتضي أحد الوجودين جواز اتصاف مهية المعدوم به أو لا يقتضي عدم جواز اتصافها به، ويقتضي الآخر عدم جواز اتصافها به، لكون الذات مختلفة ولو بالاعتبار وكذا لكون الوجودين متغايرين ومختلفين ولو بهذا الاعتبار فقط إن لم نقل بكونهما متغايرين في الحقيقة، وكون كل واحد منهما وجوداً خاصاً مغايراً للآخر بحسب الذات أيضاً.

والحاصل أن منشأ الاختلاف في الحكم فيما نحن فيه إنما هو اختلاف في الصفة أي في الوجود واختلاف في الموصوف أي الذات الموصوفة بهما جميعاً، وأن مجموع الاختلافين اللذين أحدهما كاف في اختلاف الحكم كما أشرنا إليه، سبب لذلك، وأن اختلاف الاقتضاء ممكن حينئذ سواء أسند إلى الذات أو إلى الوصف، ثم إنه حيث كان اختلاف الحال مستنداً إلى ذلك القيد الذي هو معتبر في الوجود المعاد ولازم لمهية ذلك المعدوم، لا إلى حقيقة الوجود المتحدة، ولا إلى مهية الممكن المعدوم مطلقاً. فلا ينافي هذا أن لا يجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته وبحسب حقيقته المتحدة من غير قيد معتبر معه أمراً إن كان فرض اقتضاء ذاتي مستند إلى حقيقته الواحدة ولا يقتضيه الوجود



الآخر لذاته، أو يقتضي عدمه، وأن لا يجوز أن يقتضي الذات الواحدة من جهة ذاتها بذاتها مع قطع النظر عن قيد والاتصاف بوصف أمراً مرة لو كان لها اقتضاء كذلك وأن لا تقتضيه مرة أخرى أو تقتضي عدمه.

وهذا الذي ذكرنا هو توجيه كلام الشارح بحيث تنحسم به مادة الشبهة، وينكشف به الإبهام، ومنه يظهر اندفاع ما أورده المحقق الدواني عليه في الحاشية عليه.



## في الإشارة إلى اندفاع ما أورده المحقق الدواني عن الشارح القوشجي

حيث قال: وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل ولم يأت بما ينحسم ماذة الشبهة - إلى آخر ما ذكره - واقتنى أثره المحشي الشيرازي، حيث نسج الكلام على منواله وبنى على أساسه.

وبيان الاندفاع: أنه لاختفاء فيما ذكره من أن مقصود هذا القائل - أي صاحب المواقف - أنه لو جاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم متمتعاً وقبله ممكناً كما قيل في التقرير الأول للسند، لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه متمتعاً وفي زمان وجوده واجباً.

وأيضاً لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الأول، متمتع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني للسند، لجاز كون الحادث متمتع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتصاف بالوجود في زمان الوجود.

فإن العلة المذكورة في الوجهين للسند جارية فيما ادّعاه أيضاً.

إلا أن مقصود الشارح كما بينا مراده أن العلة المذكورة ليست جارية فيه، إنما تكون جارية فيه لو كان مقصود المانع في التقرير الأول للسند جواز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم بمجرد كونه في ذلك الزمان وإضافته إليه متمتعاً وقبله بمجرد كونه واقعاً في الزمان القبل وإضافته إليه ممكناً من غير اعتبار قيد آخر هنا. وكذا لو كان مقصوده في التقرير الثاني للسند جواز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الأول من حيث كونه وجوداً أولاً واقعاً في الزمان الأول، ومتمتع الاتصاف بالوجود الثاني من جهة كونه وجوداً ثانياً واقعاً في الزمان الثاني من غير اعتبار قيد آخر معتبر معه، فإنه على هذا التقدير



يجري العلة المذكورة في الوجهين فيما ذكره أيضاً، ويرد ما أورده عليه، وليس ذلك مقصود المانع، بل إنما مقصوده في التقرير الأول للسند جواز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعاً باعتبار قيد معتبر معه، هو لازم مهيته أي طريان العدم الذي هو منشأ الاختلاف حال ذلك الشيء في الانصاف بالوجود، ومنشأ امتناعه، أي امتناع وجوده مرة أخرى، ولا مدخل في ذلك للزمان أصلاً وإن كان مقارناً معه، وأن يكون قبل ذلك ممكناً، أي أن يكون مع عدم اعتبار ذلك القيد معه كما هو قبل طريان العدم ممكن الوجود.

وكذلك مقصود المانع في التقرير الثاني جواز كون الشيء ممكن الانصاف بالوجود الأول، لامن جهة كونه وجوداً واقعاً في الزمان الأول، بل من جهة كونه وجوداً مطلقاً بمعنى عدم تقيده بقيد مناف، كقيد طريان العدم. وكذا جواز كون الشيء ممتنع الانصاف بالوجود الثاني، لامن جهة كونه وجوداً ثانياً واقعاً في الزمان الثاني، بل من جهة تقيده بقيد معتبر في مفهومه، وهو طريان العدم، وإن كان مقارناً للزمان.

ولا يخفى أن العلة المذكورة بهذا المعنى الذي ذكرناه ليست جارية فيما ذكره القائل في الحادث، وأجراها المحقق الدواني فيه، إذ الحادث في زمان عدمه لم يقيّد بقيد لازم لمهيته أوداخل في مهيته، يمكن أن يكون ذلك القيد منشأً لامتناعه، وكذا هو في زمان وجوده لم يقيّد بقيد كذلك يمكن أن يكون سبباً لوجوبه، وكذلك الوجود في زمان عدمه لم يقيّد بقيد معتبر في مفهومه أو لازم له، يوجب كون الحادث ممتنع الانصاف به، وكذا هو في زمان وجوده لم يقيّد بقيد كذلك يكون منشأً لوجوب انصاف الحادث به.

نعم في هذه الصور قد قيّد الحادث أو وجوده بقيد الوقوع في الزمان المختلفين، وقد عرفت مراراً أن اختلاف الزمان بمجرده لا يصير منشأً لاختلاف حال الشيء ولا لاختلاف حال الوجود إمكاناً وجوباً وامتناعاً.

وهذا الذي ذكرنا في توجيه كلام الشارح، وإن كان غير مصرّح به في كلامه في الجواب الذي ذكره، لكنّه ظاهر منه بقرينة ماسبق منه في التمهيد الذي ذكره. فأنّه ينادي به عند التأمل الصادق فيما ذكره من أن الوجود وكذا العدم قد يقيّد بقيد سلبي أو إضافي، فلا يقتضي الشيء، إياه، بل يتمتع انصافه به، كما فصله من الأمثلة، فإنّ كلامه ظاهر في أنّ سبب ذلك الامتناع ليس إلّا ذلك القيد، لاختلاف الزمان. كيف وهو قد ذكر في صدر



التمهيد أنه قد تقدم أنه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكون شيء واجباً في زمان، ثم يصير ممكناً أو ممتنعاً في زمان آخر أو بالعكس، لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة، حيث نفى كون الزمان بمجرد سبب اختلاف الحال في ذلك وكأن المحقق الدواني في إirاده على الشارح نظر إلى ظاهر كلامه في الجواب، حيث لم يصرح بكون منشأ الاختلاف هو القيد، بل أجعل بحيث كونه هو الزمان، ولم ينظر إلى ما ذكره في التمهيد.

ومن هذا يظهر أن المحقق الدواني وقف على ظاهر لفظ الشارح في الجواب وذهل عما ذكره في التمهيد له ولم يأت بشيء ويظهر انعكاس التشنيع، فتدبر.

ثم إن قول المحقق الدواني: إلا أنه تسامح في قوله: لأن الأشياء المتوافقة في المهية - إلى قوله -: ولو جوزنا، وكان حق العبارة أن يقول: لأن الأشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة، إلّاها.

ذكر المحسني الشيرازي أنه دفع للإيراد الثاني للشارح على الوجه الأول لا يطال السند بتغيير العبارة وعنى بالإيراد الثاني للشارح، قوله: وكذا قوله: الوجود أمر واحد - إلى قوله - ولو جوزنا لأن حاصله أن الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً - إلى آخره - وهو وإن لم يبين صريحاً أن مفاد هذا الإيراد ماذا؟ وأن مبني دفعه على ماذا؟ لكنه يفهم من بعض أقواله بعد ذلك كما سنشير إليه في شرح كلامه أن مفاد إيراد الشارح أن ما ذكره القائل، ليس في مقابلة كلام المانع، ولا يضره، لأن حاصل ما ذكره القائل أن الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً، يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ أيضاً لذاته لذلك الأمر بعينه، لأنهما متحدان ذاتاً وحقيقة، وإنما اختلافهما بحسب أمر خارج، وهذا لا يضر المانع، لأنه لم يقل بخلافه، ولم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أن الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، فيجوز أن يقتضي مهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف بأحدهما، يعنى الوجود المعاد، ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر يعنى المبتدأ. والمحصل أن المانع جواز اختلاف اقتضاء مهية المعدوم بالنسبة إلى الوجودين، ولم يجوز اختلاف اقتضاء الوجودين، ولا ينافي ما ذكره المانع أن لا يجوز اختلاف اقتضاء الوجودين أي أن لا يجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته أمراً ولا يقتضيه الوجود



الآخر، فليس كلام القائل في مقابلة كلام المانع، ولا يضره أيضاً. وكذلك يفهم منه أن مبنى دفع هذا الإيراد على أنه إنما يرد هذا على ظاهر كلام القائل، حيث قال: «لأن الأشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه الأمور» وأراد بالأشياء هنا الوجودين المبتدأ والمعاد. وأما إذا غيّرت هذه العبارة إلى قولنا: لأن الأشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إياها كما ذكره المحقق الدواني فلا ورود له بل يكون حينئذ كلام القائل مقابلاً لكلام المانع ويضره، وهذا ظاهر وعلى هذا فيكون قول المحقق الدواني، وقوله: ولو جوّزنا - إلى آخره -، معناه أنه لجوّز كون الشيء ممكناً - إلى آخره - تفسيراً لكلام القائل بناءً على هذا التعليل المغير.

### كلام مع المحشي الشيرازي

ولا يخفى عليك بعد ما أحطت خبراً بما ذكرنا في توجيه كلام الشارح، أن مقصود الشارح من هذا الإيراد ليس مافهمه المحشي وأن تغيير العبارة لا يضر بحال المانع. فإن للشارح أن يقول: إن الأشياء المتوافقة في المهية، إنما يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إياها إذا كان اقتضاؤها إياها من جهة كون تلك الأشياء متوافقة في المهية وواحدة من جميع الجهات، وأما إذا كانت تلك الأشياء مختلفة بحسب الإضافة إلى أمر خارج أي ذلك القيد المنافي كما يتناه فلا يجب الاشتراك في ذلك. وكذلك له أن يقول: إن وحدة الذات من جميع الجهات غير مسلمة هنا، بل هي باعتبار ذلك القيد أيضاً مختلفة مغايرة لنفسها باعتبار كما يتناه أيضاً.

ثم نقول من رأس في بيان مقصود الشارح: إن مقصوده أنه إذا كان الوجودان المتحدان بالحقيقة مختلفين بحسب أمر خارج كما هو المفروض فلا ينفع في مطلوب القائل أخذ اتحاد الذات وأن الأشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إياها، لأنه مع وحدة الذات أيضاً إذا كان المحمولان كالوجودين مختلفين ولو بحسب أمر خارج كالقيد المذكور، يجوز اختلاف اقتضاها لذاتك المحمولين، ويمكن اتصافها بأحدهما دون الآخر، بل يجوز اختلاف اقتضاء ذاتك المحمولين أيضاً بحسب اتصاف الذات الواحدة بهما إمكاناً وامتاعاً، بل بحسب أنفسهما أيضاً امتاعاً وإمكاناً وإن كان



يرجع الحكم بامتناع أنفسهما أو إمكانهما إلى الحكم بامتناع اتصاف تلك الذات بهما أو إمكان اتصافها بهما.

ومعنى ذلك القول أن الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إياها من حيث كون تلك الأشياء متوافقة في المهيّة وعدم كونها مختلفة بوجه، لا من حيث كونها مختلفة أيضاً ولو بحسب أمر خارج. على أن وحدة الذات من جميع الجهات فيما نحن بصدد غير مسلّمة، فإنك قد عرفت ممّا ذكر لك من التقريرين<sup>١</sup> لسند المنع أنه كما أن الوجود المعاد باعتبار تقيّده بطريان العدم وكونه معتبراً في مفهومه مخالف للوجود المبتدأ باعتبار عدم تقيّده به، كذلك ذات المعدوم المفروض باعتبار ذلك القيد اللازم له مغاير لنفسه باعتبار عدم تقيّده به وعدم لزومه له. فكما أن الوجودان مختلفان، كذلك الذات مختلفة ولو بالاعتبار، وكما أن الذات الواحدة من جميع الوجوه يجوز اختلاف اقتضاءها بالنسبة إلى صفتين مختلفتين ولو بالاعتبار، كذلك الذات الواحدة بالذات المختلفة بالاعتبار يجوز اختلاف اقتضاءها لصفة واحدة غير مختلفة ولو بالاعتبار.

والحاصل أن منشأ الاختلاف في الحكم يجوز أن يكون اختلافاً في المحمول، وكذا اختلافاً في الموضوع، وأحدهما كاف فيه، فكيف بالمجموع، وأنه يجوز اختلاف الاقتضاء حينئذ سواء أسند إلى الموضوع أو إلى المحمول.

فيظهر ممّا ذكرنا ورود إيراد الشارح على القائل، وعدم اندفاعه عنه بتغيير التعليل. وهذا الذي ذكرنا هو مع قطع النظر عمّا أورده عليه المحشّي الشيرازي على تقدير تغيير التعليل المذكور كما سيأتي بيانه.

ثم إن قول المحقّق الدواني: «والحاصل أن الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع أو في المحمول وحكم باختلافهما في الإمكان والامتناع، يجري في الحادث، إلا أن ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير.» معناه أن الاختلاف سواء في الموضوع أي الذات أو الشيء أو المعدوم كما هو مبنى التقرير الأوّل لسند المنع أو في المحمول، أي الوجود كما هو على التقرير الثاني له وحكم باختلاف وحكم باختلاف الموضوع



المختلف باعتبار هذا الاختلاف والمحمول المختلف به في الإمكان والامتناع كما ادّعاء المانع يجري نظير ذلك في الحادث أيضاً كما ادّعاء القائل، ويثبت المحقق المذكور في صدر الحاشية أي أن يكون هناك اختلاف في الموضوع أو المحمول بالامتناع والوجوب فسواء قرّر سند المنع بالتقرير الأول أو بالتقرير الثاني يرد عليه إيراد القائل، إلا أن ظاهر عبارة القائل أشبه بابتناء إيراده على الوجه الثاني أي على التقرير الثاني لسند المنع كما هو ظاهر كلامه.

وبالجملة فما ذكره المحقق الدواني هنا، هو حاصل كلامه فيما تقدّم وقد عرفت ما فيه. ثم إن قوله: «والذي يحسم مادّة الشبهة أن يقال - إلى آخره -». حاصله أن ما ادّعاء القائل وأبطل به سند المنع الذي ذكره المانع سواء قرّر بالتقرير الثاني أو بالأول من أنه يلزم على تقدير تجويز كون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم متمتعاً وقبله ممكناً كما هو على التقرير الأول للسند تجويز أن يكون الحادث في زمان عدمه متمتعاً وفي زمان وجوده واجباً. وعلى تقدير تجويز كون الشيء ممكن الاتّصاف بالوجود الأول، متمتع الاتّصاف بالوجود الثاني كما هو على التقرير الثاني له تجويز أن يكون الحادث متمتع الاتّصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتّصاف بالوجود في زمان وجوده، وهذا محال كما ذكره ويّين وجهه، إنّما يلزم إذا كان ما ادّعاء بحيث يمكن فرضه بوجه، وليس كذلك، إذ لا يخفى أن مراده من وجوب الوجود أو وجوب الاتّصاف بالوجود في هذا الفرض ليس هو الوجوب بالغير لأنّه خلاف صريح كلامه.

ولأنّه لو كان هو مراده لم يرد إلزاماً على المانع، لأنّ المانع لم يدّع إلا الإمكان الذاتي في أحد الحالتين والامتناع الذاتي في الآخر لا الغيري.

ولأنّه لامتناع في أن يكون الحادث في زمان عدمه أو اتّصافه بالوجود في زمان عدمه متمتعاً بالغير أي لأجل عدم علّته مثلاً، وأن يكون هو في زمان وجوده أو اتّصافه بالوجود في زمان وجوده واجباً بالغير، أي لأجل حصول علّته الناتمة مثلاً، بل مراده إنّما هو الوجوب الذاتي.

ومنه يظهر أن مراده من الامتناع أيضاً هو الامتناع الذاتي لا الغيري.

ثم إنّ الوجوب الذاتي لا يمكن فرضه فيما فرضه، أمّا على التقرير الأول للسند



واعتبار الاختلاف بحسب الزمان في الموضوع، فلأنَّ الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان ومن حيث كونه في زمان وجوده محتاج في ذاته إلى غيره، وهو الزمان أو اقترانه به، فلا يكون واجب الوجود لذاته، لأنَّ واجب الوجود لذاته مالا يحتاج في وجوب وجوده إلى غيره مطلقاً ويكون هو واجباً لذاته، مع قطع النظر عن كلِّ ماسواه وهذا ليس كذلك، فيكون فرض كونه واجب الوجود لذاته في زمان وجوده كما هو على هذا التقدير ممتنعاً.

وأما على التقرير الثاني للسند واعتبار الاختلاف بحسب الزمان في المحمول أي الوجود، فلأنَّه لو كان الحادث مقتضياً بذاته للوجود في وقت معيَّن أي وقت وجوده لم ينفك هذا الاقتضاء عنه، فكان موجوداً في ذلك الوقت دائماً، أي يجب أن يكون ذلك الوقت موجوداً دائماً، وأن يكون هو في ذلك الوقت موجوداً دائماً؛ هذا خلف. لكون المفروض وجود وقت آخر أيضاً وعدمه في ذلك الوقت الآخر. فيكون فرض كونه واجب الاتِّصاف لذاته بالوجود في وقت وجوده ممتنعاً أيضاً.

نعم لو أمكن فرض الوجوب الذاتي على التقديرين لربَّما أمكن إلزام ما ادَّعاه القائل على المانع على التقريرين وإذ ليس فليس.

وهذا محصل كلام المحقِّق المذكور. ولا يخفى عليك أنَّ ما ذكره من الوجه على امتناع فرض الوجوب الذاتي على التقديرين، لو تمَّ يجري في امتناع فرض الامتناع الذاتي أيضاً في الحادث في زمان عدمه أو في اتِّصافه بالوجود في زمان عدمه كما فرضه القائل وألزمه على المانع، أمَّا على التقدير الأوَّل واعتبار الاختلاف بحسب الزمان في الموضوع، فلأنَّ الحادث بوصف اقتران الزمان أي زمان عدمه، وإن لم يتصوَّر هنا احتياج لكون الموضوع هو الحادث الممتنع بالذات، لكونه ليس بشيء، حتَّى يتصوَّر احتياجه إلى غيره في امتناعه. لكنَّه يكون امتناعه بالنظر إلى غيره وهو اقتران الزمان أو الزمان، فلا يكون امتناعه بالذات، لأنَّ الممتنع بالذات ما يكون امتناعه ذاتياً ولو قطع النظر عن كلِّ ماسواه وهذا ليس كذلك.

وأما على التقدير الثاني واعتبار الاختلاف في المحمول أي الوجود فبعين ما ذكره في امتناع فرض الوجوب الذاتي على هذا التقدير سواء بسواء، لأنَّه لو كان مقتضياً لذاته



للعدم في وقت معين - أي وقت عدمه - لم ينفك عنه ذلك فكان معدوماً في ذلك الوقت دائماً؛ هذا خلف. يعني أنه يلزم على هذا التقدير أن يكون ممتنع الوجود في وقت عدمه دائماً؛ هذا خلف. بل يلزم مع فرضه واجب الوجود في وقت وجوده أن يكون واجب الوجود في وقت وجوده دائماً، وكذا ممتنع الوجود في وقت عدمه دائماً، أي أن يكون الوقتان موجودين دائماً، ويكون هو ممتنع الوجود دائماً في وقت عدمه الذي يجب وجود ذلك الوقت دائماً، وواجب الوجود دائماً في وقت وجوده التي يجب وجود ذلك الوقت دائماً. وهذا من أشنع المحال.

بل يجري أيضاً فيما ادّعاء المانع من امتناع المعدوم بعد طريان العدم، أو امتناع اتصافه بالوجود بعد طريان العدم، حيث عرفت أن مراده من الامتناع هو الامتناع الذاتي لا الغيري، وعرفت أن القائل بني كلامه على أن هذا الامتناع إنما هو لأجل الاقتران بالوقت أي اقتران الموضوع أو المحمول به، وألزم عليه ما ادّعاء، وعرفت أن المحقق الدواني سلم ذلك منه وبيان الجريان ظاهر بعين ما ذكرنا في امتناع فرض الامتناع الذاتي في الحادث في زمان عدمه أوفى اتصافه بالوجود في زمان عدمه.

### كلام مع المحقق الدواني

وحيث تحققت ما ذكرنا، ظهر لك أنه يرد على المحقق الدواني الإيراد من وجهين: الأول أنه لم يمتنع لظهور لا يبطال فرض الامتناع الذاتي في الحادث في زمان عدمه، مع أن دليله على إبطال فرض الوجوب الذاتي فيه في زمان وجوده لو تم يجري فيه أيضاً كما ذكرنا، وبه تنحسم مادة الشبهة بالكيفية، حيث إن القائل المذكور ادّعى أنه يلزم على ما ادّعاء المانع أمران:

أحدهما الوجوب الذاتي في الحادث في زمان وجوده.

والآخر الامتناع الذاتي فيه في زمان عدمه.

وحسم مادة هذه الشبهة إنما يحصل بإبطال كلا الفرضين جميعاً لا بإبطال أحدهما خاصة كما فعله.

الوجه الثاني أنه لا يخفى أن ذلك القائل في مقام إبطال سند المنع الذي ذكره المانع



سواء قرّر بالتقرير الأوّل أو الثاني، حيث أورد الشبهة عليه بحيث تجري على التقريرين وأبطل بها سند منعه على مافهمه من كلام المانع من أنّه ادّعى أنّ المعدوم بعد طريان العدم أو اتّصافه بالوجود بعد طريان العدم، ممتنع امتناعاً ذاتياً وأنّه ليس هذا الامتناع إلّا لأجل الاقتران بالزمان.

ولا يخفى أنّ المحقّق المذكور أيضاً سلّم ذلك من القائل كما دلّ عليه كلامه في مقام إيرادته على الشارح بأنّ كلامه لا يحسم مادّة الشبهة، فحيث كان هو بصدد حسم مادّة تلك الشبهة عن المانع، كان في مقام معاضدة المانع، فينبغي أن يكون حسمها بحيث يكون مع إبطال ما ذكره القائل ممّا لا يضرّ المانع بوجه. وهذا ليس كذلك فإنّه يهدم بنيان ما ذكره المانع أيضاً، لأنّه إذا لم يمكن فرض الامتناع الذاتي فيما هو مقترن بالزمان، فكيف يدّعي المانع الامتناع الذاتي فيما ادّعاه. وهو أيضاً نظير ما ادّعاه القائل في الفرض المذكور، فهما في البطلان أو الصحة سواء. وما الوجه في الفرق بينهما بتجوز أحدهما وإبطال الآخر، بل ليس إيراد القائل إلّا مبنياً على أنّه إذا صحّ فرض الامتناع الذاتي في المعدوم بعد طريان العدم، والحال أنّه ليس ذلك إلّا لأجل الاقتران بالزمان، لصحّ الإلزام الذي ذكره، وأنّه إذا لم يصحّ ذلك فكما يبطل به الإلزام المذكور يبطل به ما ادّعاه المانع أيضاً، لكنّه أورد الإلزام على أحد التقديرين، وسكن عن التقدير الآخر. ولا يخفى عليك أن إيرادنا بالوجه الأوّل، وإن امكن دفعه عن المحقّق الدواني، بأنّه لعلّه كان في مقام حسم الشبهة بصدد الاكتفاء والاختصار، فأبطل فرض الوجوب الذاتي في الحادث بحيث يمكن أن يعلم منه بطلان فرض الامتناع الذاتي فيه أيضاً بالمقايسة، فلاضير فيه أو أنّ غرضه كما فهمه المحسّني الشيرازي منه، وسيأتي بيانه أنّ المحذور اللازم، إنّما هو الوجوب انذاتي في الحوادث وغناها عن المحدث لا الانقلاب. فلذا تعرّض لإبطال الوجوب الذاتي ولم يستعرض لإبطال فرض الامتناع الذاتي إلّا أنّ الإيراد بالوجه الثاني ممّا لا يمكن دفعه عنه، بل هو وارد عليه، ويعلم منه أن حسم مادّة الشبهة عن المانع لا يمكن بالوجه الذي ذكره أصلاً، بل ينبغي أن يصار إلى ما ذكرناه سابقاً، ووجهنا به كلام الشارح، من أنّ غرض المانع وإن كان امتناع عود المعدوم امتناعاً ذاتياً، لكنّه ليس للزمان مدخل في ذلك بوجه، بل إنّما المدخل في ذلك لذلك القيد أي لقيد طريان العدم الذي هو لازم لمهية المعدوم وداخل في



مفهوم العود، كما بينا وجهه، ويظهر منه أن حسم مادّة الشبهة إنّما يحصل به، لا بما ذكره ذلك المحقّق، ويظهر انعكاس التشنيع، فتدبرّ.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فلا بأس للتعرّض لبيان ما ذكره المحشّي الشيرازي متعلّقاً بما نقلنا عن المحقّق المذكور هنا ونسجه على منواله وكذا لبيان ما فيه.

فنقول: قوله في الحاشية: اعلم أنّ صاحب المواقف أبطل السند المذكور في الشرح ثانياً بوجهين: أحدهما من قوله: الوجود أمر واحد - إلى قوله - ولوجوّزنا - إلى آخره -.

والثاني من قوله: ولوجوّزنا - إلى آخر ما قال - أي أنّه في مقام إبطال السند المذكور في الشرح ثانياً، أي السند بالتقرير الثاني الذي اعتبر فيه الاختلاف في جانب المحمول، أي الوجود لافي مقام منعه، حيث إنّ منعه لا يفيد وأنّه أبطله من وجهين.

الوجه الأوّل بطريق البرهان والثاني بطريق النقض الإجمالي والإلزام.

وقوله: ولما كان إبطال السند الأخصّ لا يفيد في دفع المنع، تبه بالله على أنّ ما ذكره من الوجه الثاني لإبطال السند الثاني، بطل به الوجه الأوّل من السند، إلّا أنّ عبارته أشبه بإبطال الثاني، فيه دلالة على أنّ السند الثاني أخصّ من المنع، وكأنّ مراده بالأخصيّة، الأخصيّة بحسب التقرير، وإلّا فقد عرفت أنّ السند في الحقيقة أمر واحد مساوٍ للمنع ودلالته أيضاً على أنّ إبطال السند الأخصّ لا يفيد في دفع المنع، بل ينبغي أن يبطل كلا السندين على التقريرين اللذين كلّ واحد منهما بخصوصه أخصّ من المنع ومجموعهما مساوٍ له. فلذا تبه المحقّق بالله في كلامه في مقام توجيه كلام القائل والإيراد على الشارح، على أنّ ما ذكره القائل من الوجه الثاني الذي ذكره بطريق الإلزام لإبطال السند الثاني أي بالتقرير الثاني يبطل به الوجه الأوّل من السند أيضاً أي بالتقرير الأوّل الذي مبناه على اعتبار الاختلاف في الموضوع، فيبطل به السندان جميعاً، فيبطل المنع رأساً إلّا أنّ عبارة القائل أشبه بإبطال السند الثاني.

وقوله: والأظهر أن يقول ما ذكره لإبطال السند الثاني يمكن إجراؤه في إبطال الأوّل، لأنّ ما ذكره صريح في إبطال الثاني، مناقشة مع المحقّق المذكور في قوله: إلّا أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير وفيما فهمه منه أنّه تبه عليه لأنّ ما ذكره القائل من الوجه الثاني للإبطال صريح في إبطال السند الثاني، ولا يظهر منه أنّ نظره إلى إبطال السند



الأول أيضاً حتى يبطل هو أيضاً به فعلى هذا فالأظهر أن يقول المحقق أن ما ذكره القائل من الوجه الثاني لا يبطال السند الثاني يمكن اجراؤه في إبطال السند الأول أيضاً ولا يخفى عليك أن هذه المناقشة سهلة.

وقوله: ولم يتعرض عليه السلام لجريان الوجه الأول من وجهي إبطال السند في السند الأول، ولا يخفى عليك جريانه بأن يقال: المهية أمر واحد في حد ذاته لا يختلف إعادة وابتداءً فلا يختلف في اقتضاء إمكان الاتصاف بالوجود الواحد. أي أن المحقق لم يتعرض لجريان الوجه الأول من وجهي إبطال السند الذي ذكره بطريق البرهان بقوله: الوجود أمر واحد في حد ذاته، لا يختلف إعادة وابتداءً في إبطال السند الأول الذي ذكره الشارح بالتقرير الأول في ذيل قول المصنف أولاً، ولا يخفى عليك جريانه فيه بأن يقال - إلى آخره.

ولا يخفى عليك أيضاً أن المحقق أشار إليه في قوله: وكأن حق العبارة أن يقول لأن الأشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إياها، فتأمل. وقوله: ثم لما كانت المناقشة الأولى للشارح التي أشار إليها في التحقيق الذي مهده تتوجه على قوله: لجواز الانقلاب الذاتي بناءً على أن هذا ليس انقلاباً ذاتياً اصطلاحاً، طوي في توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتي واكتفى بلزوم غناء الحوادث عن المحدث.

كأنه فهم هذا الاكتفاء من قول المحقق في تقرير الشبهة على السند الأول: لجواز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً، وفي زمان وجوده واجباً، ومن قوله في تقريرها على الثاني، لجواز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده، حيث لم يتعرض للزوم الانقلاب، بل إنما تعرض للزوم الوجوب الذي هو مستلزم للزوم غناء الحوادث عن المحدث، وكذا فهمه من أنه في مقام حسم مادة الشبهة إنما تعرض لإبطال فرض الوجوب الذاتي، لا لإبطال فرض الامتناع الذاتي أيضاً، حيث يعلم منه أن المحذور اللازم إنما هو غناء الحوادث عن المحدث، دون الانقلاب أيضاً فلذا أبطله ولم يتعرض لإبطال الانقلاب.

والحاصل أنه لما كانت المناقشة الأولى للشارح التي أشار إليها بقوله: مقصود المانع



أنَّ العود ليس وجوداً مطلقاً - إلى آخره -، وأشار إليها في التحقيق الذي مهّده تتوجّه على قول القائل: لجاز الانقلاب الذاتي بناءً على أنه ليس انقلاباً ذاتياً اصطلاحاً، ولم يكن وجه لدفع تلك المناقشة، طوى المحقّق في توجيه كلام القائل في تقرير الشبهة لدفع تلك المناقشة عنه حديث الانقلاب الذاتي الذي ذكره أيضاً، واكتفى من بين المحذورين اللذين ادّعى القائلون لزومهما بأحدهما وهو لزوم غناء الحوادث عن المحدث، ولم يتعرّض للزوم المحذور الآخر، وهو الانقلاب الذاتي.

وقوله: وحينئذ يندفع ما أورده الشارح بقوله: فقول هذا القائل: ولوجوّزنا - إلى قوله - ولا يلزمه أيضاً، لأنّ المراد من كون شيء واحد ممكناً في زمان وممتنعاً في زمان آخر، ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما، بل إمّا باعتبار الوجود الخاصّ في كليهما أو باعتبار الوجود المطلق في الأوّل والخاصّ في الثاني. وحينئذ يظهر أنّ المانع جوّز هذا أي حين اكتفينا في توجيه كلام القائل بلزوم غناء الحوادث عن المحدث، يندفع عنه ما أورده عليه الشارح بأنّ قوله: ولوجوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً - إلى آخره - لا تعلق له بكلام المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضاً.

وبيان الاندفاع أنّ مراد القائل بقوله: ولوجوّزنا - إلى آخره - . ليس تجويز كون شيء واحد ممكناً في زمان، ممتنعاً في آخر باعتبار الوجود المطلق في كليهما، حتّى يكون مدّعياً للزوم الانقلاب الذاتي ويرد عليه ما أورده الشارح، بل باعتبار الوجود الخاصّ في كليهما، أو باعتبار الوجود الخاصّ في الثاني والمطلق في الأوّل كما ذكره الشارح أيضاً في بيان مقصود المانع بقوله: إنّ العود ليس وجوداً مطلقاً - إلى آخره - وحينئذ يكون مفاد كلام القائل: إنّ لوجوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الاستدعاء باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ، ممتنعاً في زمان آخر كزمان الإعادة باعتبار الوجود الخاصّ، معللاً بأنّ الأوّل مطلق أو خاصّ، وأنّ الثاني خاصّ، لجاز أن يكون شيء واحد ممتنعاً في زمان، كزمان عدمه باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ، واجباً في زمان آخر، كزمان وجوده باعتبار الوجود الخاصّ، معللاً بالتعليل المذكور، وحينئذ وإن لم يلزم الانقلاب الذاتي لكون الوجودين متغايرين، أمّا على تقدير إرادة المطلق في الأوّل والخاصّ في الثاني فظاهر، وأمّا على تقدير إرادة الخاصّ في كليهما، فلأنّ المراد بالخاصّ في كلّ منهما



ما هو غير الآخر، لكنّه يلزم البتّة غناء الحوادث عن المحدث، وهو كاف في المحذور. ولا يخفى أنّه يكون هذا الإلزام حينئذ متعلّقاً بكلام المانع وارداً عليه، ويظهر من المانع أنّه قال بهذا التجويز، لا كما ادّعاه الشارح من عدم التعلّق وعدم القول وعدم اللزوم. وبهذا التوجيه كما يندفع إيراد الشارح عن كلام القائل، كذلك يندفع عمّا ذكره المحقّق في توجيه كلام القائل، حيث إنّهُ أيضاً وإن كان موهماً للزوم الانقلاب ولا إرادة الوجود المطلق في كلتا الحالتين، لكنّ المراد ما ذكر، فتدبّر.

وأنت خبير بأنّ هذا التوجيه لا يحسم مادّة ما أورده الشارح على القائل، فإنّك حيث عرفت ما بيناه من مقصود الشارح، لا يخفى عليك أنّ للشارح أن يقول على تقدير تسليم أنّ القائل أراد بقوله: ولوجوّزنا - إلى آخره - هذا المعنى مع كونه خلاف ظاهر كلامه - كما سيأتي بيانه - أنّ المانع وإن قال بامتناع الوجود في زمان الإعادة وكونه وجوداً خاصّاً، لكنّه لم يقل بذلك بمجرّد اعتباره خاصّاً مطلقاً، بل قال بأنّ امتناعه، وكذا كونه خاصّاً إنّما هو لأجل قيد مناف معتبر فيه، ولازم لمهيّة المعدم أي طريان العدم الذي صار منشأً للامتناع المذكور، وليس هو في الوجود الابتدائي، سواء اعتبرته وجوداً مطلقاً أي غير مقيد بقيد كذلك كما فعله الشارح، أو اعتبرته وجوداً خاصّاً آخر، فلذلك كان ممكناً، وكما أنّه ليس قيد مناف معتبراً مع الوجود الابتدائي، كذلك ليس معتبراً فيما ذكره القائل من الإلزام، حيث إنّهُ ليس مع الحادث في زمان عدمه قيد مناف يوجب امتناعه أو امتناع اتّصافه بالوجود، وكذا ليس معه في زمان وجوده قيد يوجب وجوبه أو وجوب اتّصافه بالوجود، سوى الاقتران بالزمان، وهو بمجرّده لا يكون منشأً لذلك، كما عرفت بيان ذلك كلّهُ فيما تقدّم.

فيظهر منه أنّه على تقدير إمكان حمل كلام القائل على هذا التوجيه أيضاً لا يظهر وجه لورود الإلزام الذي أورده على المانع، كما أنّه على تقدير حمله على اعتبار الوجود المطلق في كلتا الحالتين، كما هو ظاهر كلامه لا يرد إلزامه أيضاً عليه، فإنّ المانع لم يقل باعتبار الوجود المطلق فيهما، بل قال باعتبار الوجود المقيد الخاصّ في الثاني - كما بين الشارح مقصوده - واعتبار المطلق أو خاصّ آخر في الأوّل.

فيظهر منه أنّ إيراد الشارح على القائل وارد على كلّ تقدير وغير مندفع عنه بوجه



أصلاً.

على أن هذا التوجيه مخالف لظاهر كلام القائل، لأنه يجعل ما ادّعاء القائل من لزوم الانقلاب الذاتي كما هو صريح كلامه لغواً، بل باطلاً، لأنّ هذا الانقلاب إنّما يتصور إذا أُريد الوجود المطلق في كليهما، أو أُريد وجود خاصّ بعينه، من جهة واحدة في كليهما، وإذ ليس فليس.

سَلّمنا كونه مستدرَكاً لادّخل له في المحذور، كما فهمه المحشّي المذكور، إلّا أنّه يجعل ما ادّعاء القائل في الشقّ الأوّل من الإلزام، وهو كون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً مستدرَكاً أيضاً لاطائل تحته، إذ لو كان المحذور اللازم، هو غناء الحوادث عن المحدث وحده لكفى أن يقول يلزم حينئذ كون الحادث في زمان وجوده واجباً بالذات من غير تعرّض لبيان حاله في زمان عدمه.

سَلّمنا أنّه تعرّض له مقابلةً لكلام المانع، حيث إنّ تعرّض لبيان حال الممكن أو لوجوده في زماني الابتداء والإعادة إلّا أنّه حينئذ لا يلزم ادّعاء لزوم كون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً، بل يكفي أن يقال: إنّهُ يلزم كون الحادث في زمان عدمه ممكناً وفي زمان وجوده واجباً، إذ على هذا أيضاً يلزم غناء الحوادث عن المحدث، كما هو المقصود. بل أنّ هذا التوجيه يجعل ما ادّعاء المحقّق في توجيه كلام القائل على التقريرين من لزوم كون الحادث في زمان عدمه أو اتّصافه بالوجود في زمان عدمه ممتنعاً مستدرَكاً أيضاً بعين ما ذكرنا، فتدبّر.

وقوله: فإن قيل في توجيه الانقلاب الذاتي - إلى قوله - بل رأى إسقاطه أولى. لَمّا كان هذا التوجيه يجعل حديث الانقلاب الذاتي الذي ادّعى القائل أي صاحب المواقف لزومه مستدرَكاً أراد توجيه الانقلاب بمعنى لا يكون مستدرَكاً. فقال: أو لا إنّ القائل لعلّه أراد بالانقلاب الذاتي مثل هذه الصورة أي أن يكون شيء واحد في زمان عدمه ممتنعاً باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ ثمّ يصير في زمان وجوده واجباً باعتبار وجود خاصّ آخر. وهذا وإن لم يكن انقلاباً ذاتيّاً اصطلاحاً، لكنّه أُطلق عليه لفظه تجوّزاً.

ثمّ أجاب عنه بأنّ هذا المعنى لا يلائم ما ذكره القائل بقوله: وفي تجويز هذا الانقلاب



مخالفة لبديهية العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر، فإن المخالفة لبديهية العقل إنما هي مسلّمة في الانقلاب الذاتي اصطلاحاً، لافي مثل هذه الصورة، بل هي فيها منظور فيها فلأجل ذلك لم يتوجّه المحقّق لتوجيه الانقلاب، بل رأى إسقاطه أولى.

وقوله: وقوله إلاّ أنّه تسامح - إلى آخره - دفع للإيراد الثاني للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند، بتغيير العبارة قد تقدّم بيانه مع ما فيه، فتذكّر.

وقوله: ولا يخفى أنّه حينئذ ينبغي لتطبيق التعليل على الدعوى، إمّا تغيير الدعوى أو تعميم الدليل عند قوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهية، لأنّ هذا الدليل بظاهره لا ينطبق إلاّ على الوجوب الذاتي، ولا يتناول الإمكان والامتناع كما يظهر بأدنى تأمل.

### مناقشة مع المحقّق

وحاصلها أنّه عند تغيير العبارة بقولنا: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها، يكون التعليل مختصّاً بالوجوب الذاتي لأنّ اقتضاء الذات لتلك الأشياء المتوافقة التي أريد بها الوجودان أي الوجود المبتدأ والمعاد إنّما يتصوّر في الوجوب، حيث إنّ ذات الواجب يقتضي بذاته الوجود لافي الامتناع والإمكان.

أمّا الإمكان، فظاهر لأنّ ذات الممكن بذاته لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، بل مقتضى ذاته عدم اقتضاء شيء منهما، وكونهما بالنظر إليه على السواء. وأمّا الامتناع، فلأنّ ذات الممتنع على تقدير أن يكون له اقتضاء، يكون مقتضياً للعدم، لا للوجود كما هو المفروض. وحيث كان هذا التعليل مختصّاً بالوجوب الذاتي فينبغي لتصحيح التعليل، إمّا تغيير الدعوى في كلام القائل أي حذف قوله: «إمكاناً وامتناعاً»، والاكتفاء بقوله: «وجوباً» في قوله: «فإذن يتلازم الوجودان أي المبتدأ والمعاد إمكاناً وجوباً وامتناعاً»، حتّى ينطبق التعليل على الدعوى، أو تعميم الدليل عند قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقة في المهية»، بحيث يشمل الإمكان والامتناع أيضاً، حتّى ينطبق عليه أيضاً.

ولا يخفى أنّ كلّاً من تغيير الدعوى أو تعميم الدليل غير مستقيم هنا. أمّا الأوّل، فلأنّ



هذا القائل قد ذكر الإمكان والامتناع أيضاً، وحذفهما غير مستقيم. وأما الثاني فلأنّ التعليل المغيّر، ليس يشملهما بل لا يتناول إلاّ الوجوب الذاتي، ولا عبارة هنا غير ذلك، بحيث تشملهما، وبها يتدفع الإيراد الثاني للشارح.

### في الإشارة إلى دفع مناقشة المحشّي الشيرازي عن المحقّق الدواني

وأنت خبير باندفاع هذه المناقشة عن المحقّق، بأن يقال: يمكن أن يكون المراد باقتضاء الذات الواحدة إمّاها اقتضاءها للاتّصاف بها امتناعاً أو إمكاناً أو وجوباً أو اقتضاءها لوجوب الاتّصاف بها أو لامتناع الاتّصاف بها أو لإمكان الاتّصاف بها. فكما يصحّ في الوجوب أن يقال: إنّ ذات الواجب يقتضي وجوب الاتّصاف بالوجود، كذلك يصحّ في الامتناع أن يقال: إنّ ذات الممتنع يقتضي امتناع الاتّصاف به، وفي الإمكان أن يقال: إنّ ذات الممكن يقتضي إمكان الاتّصاف به، وهذا كما أنّ المحشّي المذكور نفسه في كلامه السابق حيث ذكر جريان الوجه الأوّل من وجهي إبطال السند في إبطال السند الأوّل، قال: المهية أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف إعادة ابتداءً، فلا يختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد، فأسند اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود إلى المهية الممكنة.

والحاصل أنّه يمكن إسناد الاقتضاء إلى الممتنع والممكن أيضاً، ولو كان على سبيل التجوّز، وحينئذ فيكون الدليل عامّاً كالدعوى لا يحتاج فيه إلى تغيير آخر، وكذا لا يحتاج إلى تغيير الدعوى في تطبيق الدليل على المدّعى، فافهم.

وقوله: ويمكن أن يقال: الوجوب والإمكان إذا أخذت صفة للوجود، كانت من مقتضيات الوجود، فلا حاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة الوجود، ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات بصير واجباً في وقت ممكن في وقت آخر.

### مناقشة أخرى مع المحقّق

حاصلها أنّ مقصود المحقّق من تغيير العبارة إمّا هو دفع الإيراد الثاني للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند، ودفعه لا يحتاج إلى هذا التغيّر في العبارة، حتّى يرد عليه



المناقشة المتقدمة، بل إنه لو أُبقيت عبارة القائل بحالها لاندفع عنه إيراد الشارح عليه من غير ورود مناقشة عليه.

وبيان الاندفاع أن هذه المواد الثلاث أي الوجوب والإمكان والامتناع إذا أخذت صفة للوجود كما هو ظاهر كلام المانع والقائل، كانت تلك المواد من مقتضيات الوجود، لكونها صفات له، لا من مقتضيات المهيّة، لعدم كونها صفات لها، بل صفات لوجودها، فعلى هذا يصح إسناد الاقتضاء لها إلى الوجود، ولو أسند الاقتضاء إلى المهيّة أيضاً يكون المراد به نظير الوصف بحال متعلّق الموصوف، يعني أن اقتضاء المهيّة لها بمعنى اقتضاء وجوداتها لها، فحينئذ يكون ما قاله القائل من أن الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها صحيحاً. ومع صحته يكون مقابلاً لكلام المانع ومضراً له، فإنّ المانع وإن أسند الاقتضاء إلى المهيّة كما زعمه الشارح، إلّا أن معنى قوله هذا ينبغي أن يكون راجعاً إلى إسناد الاقتضاء إلى الوجود لما ذكر، فكما أنه لا يجوز اختلاف اقتضاء الوجود إمكاناً ووجوباً وامتناعاً كما سلّمه الشارح من القائل، كذلك لا يجوز اختلاف اقتضاء المهيّة في ذلك سواء بسواء وإن ادّعى الشارح جوازه فحينئذ فلا حاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة للوجود، وهذه المواد كذلك، لأنّها صفات للمهيّة، ضرورة أن المانع أيضاً في كلا التقريرين للسند، لم يقل بكونها صفات للمهيّة، بل قال بكونها صفات للوجود، وهذا هو بيان مقصود المحشّي المذكور، إلّا أن قوله: ضرورة أن المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجباً في وقت ممكناً في وقت آخر، الأنسب أن يقول بدله: ضرورة أن المانع لم يقل إنّ الذات يصير ممتنعاً في وقت ممكناً في وقت آخر، لكنّ المقصود واضح، وهو أن المانع لم يقل بصيرورة المهيّة بذاتها ممتنعة أو واجبة أو ممكنة، بل قال بأن وجودها يصير ممكناً أو ممتنعاً أو واجباً، وإلّا أن فيما ذكره نظراً لأنّه مبني على أن يكون مقصود الشارح من الإيراد ما فهمه، وقديماً فيما تقدّم مقصود الشارح، بحيث لا يرد عليه كلام القائل، سواء غير التعليل أم لم يغيّر، وإلّا أن فيما ادّعاء من كون المواد الثلاث من مقتضيات الوجود مطلقاً مناقشة، فإنّه ربما يمكن أن يقال: إنّ المقتضي في الحقيقة هو المهيّة لا الوجود، وأنّه إذا نسب الاقتضاء إلى الوجود فهو بالحقيقة منسوب إلى المهيّة نظير الوصف بحال متعلّق الموصوف، لكن هذه المناقشة كأنّها لا تتدح فيما هو



غرض المحشّي هنا، فتدبرّ.

ثم إن قول المحشّي المذكور في الحاشية التالية المعنونة بقوله: قوله فلا يكون واجب الوجود أي بالذات لاحتياجه إلى الاقتران بالزمان مثلاً - إلى آخر ما ذكره في تلك الحاشية - فبيانه أن ما ذكره المحقق في حسم مادّة الشبهة: «أن الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان، محتاج في ذاته إلى غيره، فلا يكون واجب الوجود»، معناه أنه لا يكون واجب الوجود بالذات لاحتياجه إلى الاقتران بالزمان مثلاً.

وقوله فيها: لا يقال: يلزم عدم الحاجة إلى المؤثر الموجود وهذا كاف في لزوم المحذور» إيراد على المحقق، بأنه حينئذ وإن كان فرض الوجوب الذاتي الذي هو ظاهر كلام صاحب المواقف ممتنعاً لما ذكره، لكنّه يلزم محال آخر، وهو لزوم عدم الحاجة إلى المؤثر الموجود.

وبعبارة أخرى لزوم الوجوب الغيري من غير أن يكون هنا أمر يكون منشأً لهذا الوجوب الغيري، ولا يخفى أن فرضه حينئذ غير ممتنع، وأنّ لزومه ظاهر، ولعلّه كان هو مقصود صاحب المواقف في الإلزام على المانع حيث ادّعى لزوم غناء الحوادث عن المحدث.

وقوله: «لأنّ الذات مع هذا الوصف إنّما هي علّة لنفس الوجوب، وأمّا أصل الوجود فلا بدّ من الاستناد إلى علّة موجودة، لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود، وذلك كما أنّ العدم الطارئ مستند إلى عدم علّته. نعم وجوبه الذي في قوّة امتناع وجوده ثانياً مستند إلى الذات مع القيد، فتأمل» جواب عنه بأنّه لو كان ذلك هو مراد صاحب المواقف فهو لا يرد إلزاماً على المانع، لأنّ للمانع أن يقول: يجوز أن يكون الذات أي ذات الحادث مع هذا الوصف، أي وصف اقتران الزمان أي زمان الوجود علّة لنفس الوجوب، أي هذا الوجوب الغيري اللاحق، وأمّا أصل الوجود، فلا بدّ من الاستناد إلى علّة موجودة لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود، فلا يلزم عدم الحاجة إلى مؤثر موجود، ولأنّ يكون هناك الوجوب الغيري، من غير أن يكون شيء منشأً له حتّى يرد إلزاماً على المانع.

وهذا كما أنّ المانع قال في امتناع إعادة المعدوم بجواز أن يكون العدم الطارئ الذي جعله مانعاً عن عود الوجود مستنداً إلى عدم علّته أي إلى عدم علّة وجود ذلك المعدوم



المفروض، ويجوز أن يكون وجوب ذلك العدم الطارئ الذي في قوة امتناع وجود ذلك المعدوم ثانياً مستنداً إلى ذات المعدوم مع قيد طريان العدم.

### كلام معه أيضاً

ولا يخفى أن ما ذكره أنما هو مبني على ما فهمه صاحب المواقف من كلام المانع، وتبعه فيه المحقق الدواني، وأنما على ما وجهنا به كلام المانع كما فهمه الشارح منه ويثناه أيضاً فلا ورود لما ذكره صاحب المواقف على المانع بوجه، ولا يحتاج في دفعه إلى هذه التكاليف والتعسّفات. والله أعلم بالصواب.

وحيث أحطت خبراً بما ذكرناه، وظهر لك اندفاع ما أورده القائل الأول، وكذا صاحب المواقف عن كلام المانع، وظهر أيضاً اندفاع ما أورده المحقق الدواني وتبعه فيه المحشي الشيرازي عما ذكره الشارح في جواب إيراد صاحب المواقف، فحري بنا أن ننظر في أن ما أورده الشارح نفسه على المانع بقوله: وأقول: يمكن تميم هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم - إلى آخر ما ذكره - هل له وجه أم لا؟

### في الكلام فيما أورده الشارح القوشجي على المحقق الطوسي

فنقول: إنه أراد بذلك تميم الدليل الذي نقله عن القائلين بجواز إعادة المعدوم بإبطال ما ذكره المحقق الطوسي في جوابهم بطريق المنع، وأسند به بأنه يمكن أن يكون امتناع إعادة المعدوم لأمر لازم للمهية، أي طريان العدم أي أراد الشارح إبطال كلا سندي منع المانع اللذين يحتمل هذا المنع في كلامه أن يكونا سنديين له. والحال أن مجموع السنديين سند مسالٍ للمنع وبإبطالهما يبطل المنع بالكلية، فيبطل الجواب الذي ذكره المحقق الطوسي. فقال: إن الحكم بامتناع عود المعدوم كما ذكره المصنف في الجواب، إذ الخص وجرد أطرافه يعود، إما إلى قولنا: «إن ذاتاً مامن الذوات الممكنة الوجود يتمتع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود»، بأن يكون التقييد في جانب المحمول كما هو مفاد التقرير الثاني لسند المنع. وإما إلى قولنا: «إن ذاتاً قد اتصف بالعدم المسبوق بالوجود يتمتع وجودها»، بأن يكون التقييد في جانب الموضوع كما هو مفاد التقرير الأول للسند. وعلى



التقريرين فالموصوف بالامتناع إما الوجود أي الوجود المنسوب إلى تلك المهيّة أو اتّصافها بالوجود حيث إنّ المآل واحد، ولذلك هو اعتبر في التلخيصين، كون الموصوف به، هو الوجود وفي إبطالهما كونه هو اتّصاف المهيّة بالوجود.

ثمّ قال إنّ كلا التلخيصين باطلان، لأنّ القيد المعتبر هنا في جانب المحمول أو الموضوع إنّما هو في الحقيقة قيدان اثنان: أحدهما المسبوقيّة بالعدم والثاني المسبوقيّة بالوجود. ولا شبهة في أنّه لا مدخل لواحد منهما ولا لمجموعهما في هذا الامتناع، أي امتناع الوجود أو امتناع اتّصاف المهيّة بالوجود.

وبيان ذلك أمّا في التلخيص الأوّل، فلأنّه لا شبهة في أنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير المقيّد بالقيد غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين أي بالعود لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من المسبوقيّة بالعدم، فهذا باطل أيضاً، لأنّه على هذا يلزم أن لا يتّصف مهيّة بالحدوث حيث إنّ الحدوث وجود مسبق بالعدم وإمّا من المسبوقيّة بالوجود فهذا باطل أيضاً لأنّه على هذا يلزم أن لا يتّصف مهيّة بالبقاء ولو كان البقاء بقاءً في الجملة حيث إنّ البقاء وجود مسبق بالوجود. وإمّا من مجموع القيدين فهذا باطل أيضاً، لأنّا نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أنّ اتّصاف الذات الممكنة بالوجود المقيّد بهذين القيدين أعني اتّصافها بالعود غير ممتنع وهو المطلوب.

وأما في التلخيص الثاني، فلأنّه لا شبهة في أنّ ذات الممكن من حيث هي أي غير مقيّدة بقيد أو وصف لا يمتنع اتّصافها بالوجود، فلو امتنع اتّصاف ذاته المقيّدة بالقيدين والموصوفة بهذين الوصفين بالوجود أي بالعود، لكان هذا الامتناع ناشئاً، إمّا من المسبوقيّة بالعدم واتّصافها به، فهذا باطل، وإلّا لم تخرج مهيّة من العدم إلى الوجود، حيث إنّ الذات متّصفّة بالعدم حينئذ، وإمّا من المسبوقيّة بالوجود، فهذا باطل أيضاً، لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناءً على اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل، فقد صار قابليّتها للوجود ثانياً أقرب وإعادتها على الفاعل أهون، وإن لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنّها لا تنقص عمّا هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات، لكونها ممكنة بالذات، ومعنى الإمكان ذلك،



وإما من مجموع الوصفين، فهذا أيضاً باطل، لأننا نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أن ذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يتمتع اتصافها بالوجود أي بالعود وهو المطلوب.

وهذا الذي ذكرنا هو محصل كلامه فيما رame من تنميم الدليل. ولا يخفى عليك أن ما ذكره في إبطال أن يكون المسبوقية بالعدم منشأً للامتناع المذكور في كلا التلخيصين دليل واحد، وإن كان مختلفاً بحسب العبارة، حيث إن لزوم عدم اتصاف مهية بالحدوث كما ذكره في الأول ولزوم عدم خروج مهية من العدم إلى الوجود معناهما واحد.

وأما ما ذكره في إبطال أن يكون المسبوقية بالوجود منشأً للامتناع المذكور، فهو في التلخيص الثاني أمر آخر غير ما ذكره في التلخيص الأول، حيث إنه في الأول لزوم عدم اتصاف مهية بالبقاء، وفي الثاني هو الدليل الأخير المبني على شقي التردد، بل هو الجواب الذي ذكره القائلون بجواز عود المعدوم عما أورده عليهم القائلون بامتناعه، حيث إنك قد عرفت مما نقلنا من كلام الفاضل الأحساوي فيما سلف أنه نقل عن القائلين بجوازه دليلاً عليه، مفاده: أنه لو استحال عود المعدوم للزم انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي - إلى آخر ما نقله عنهم - ومآله هو الدليل الذي نقله الشارح عنهم، وجعل كلام المصنف إشارة إلى الجواب عنه. ثم نقل عن القائلين بامتناعه إيراداً عليه وجواباً عنه، مفاده أن العود أي الوجود الثاني مقيد بكونه بعد الوجود الأول متخللاً بينهما عدم، والممتنع هو هذا المقيد والوجود الأول خال عن هذا القيد، لأنه وجود أول بعد عدم أول، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى هذا الوجود، وتحقق الامتناع في المقيد لا يستلزم تحققه في المطلق، لما بينهما من المغايرة الذاتية - إلى آخر ما نقله عنهم - ثم نقل عن القائلين بجوازه جواباً عن هذا الإيراد، وهو ما ذكره الشارح أخيراً دليلاً على أنه لا يمكن أن يكون المسبوقية بالوجود منشأً للامتناع المذكور.

وحينئذ نقول: لاسترة في أن ما ذكره الشارح أولاً لإبطال أن يكون المسبوقية بالوجود إذا اعتبرت قيداً للمحمول منشأً لهذا الامتناع، أي لزوم عدم اتصاف مهية بالبقاء، لو تم لجري في إبطال ذلك لو اعتبرت قيداً للموضوع أيضاً كما في التلخيص الثاني، وأن ما ذكره



أخيراً لإبطال ذلك، أي الدليل المبني على التردد، لو تمّ لجري في الأول أيضاً، فيرد عليه سؤال وجه الفرق بين الدليل في الصورتين.

ويمكن أن يقال: إنه لعله إنّما خالف بينهما في الدليل إمّا تفتناً في الدليل، وإشارة إلى أن كلاً من الدليلين يجري في كلّ من الصورتين. وإمّا لأجل أنّه رأى أن الدليل الأول إنّما يجري في الوجود المسبوق بالوجود الذي يكون المسبوقية فيه بلا واسطة، أي لا يتخلّل بينهما عدم، كما في صورة البقاء، ولا يجري في الوجود المسبوق بالوجود الذي يكون المسبوقية فيه بالواسطة وتخلّل بينهما عدم، كما فيما نحن بصده، أي العود، فحيث إنّ تفتن لذلك، ذكر فيه في إبطال التلخيص الثاني ما يجري في صورة تخلّل العدم أيضاً، وهو الدليل الذي ذكره بقوله: لأنّ الوجود الأول - إلى آخره - وأشار بذلك إلى أنّه يجري في إبطال التلخيص الأول أيضاً، فأشار به إلى أنّ المسبوقية بالوجود مطلقاً لا يمكن أن تكون منشأ لهذا الامتناع. أمّا المسبوقية به بلا واسطة سواء كانت قيداً للموضوع أو المحمول، فلاّنه يلزم أن لا يتّصف مهية بالبقاء، وأمّا المسبوقية بواسطة، أي مع تخلّل العدم، سواء كانت أيضاً قيداً للموضوع أو المحمول، فللدليل الذي ذكره أخيراً.

بل ربما يمكن أن يقال: إنه أشار أيضاً به إلى أنّ القيد الذي اعتبرناه قيداً للمحمول في التلخيص الأول، وقيداً للموضوع في التلخيص الثاني، لواقعير قيديّن اثنين للمحمول أو الموضوع كما اعتبرناه، فظاهر أنّه لا يمكن أن يكون منشأ للامتناع المذكور، لما ذكرنا من الوجه في إبطال كون كلّ من المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود أو مجموعهما منشأً له. وكذا لواقعير قيداً واحداً أي أن يكون المسبوقية بالعدم قيداً للمحمول أو الموضوع، والمسبوقية بالوجود قيداً للعدم كما هو المحتمل، فإنّه لا يكون أيضاً منشأً له، لما ذكرنا من الدليل الأخير، فسواء اعتبر ذلك القيد قيديّن اثنين أم قيداً واحداً، فهو لا يكون منشأً لهذا الامتناع.

ولا يخفى عليك أنّ الإشارة الثانية، وإن كانت ممّا يمكن فهمها من كلامه بتكلّف وعناية، إلّا أنّ الإشارة الأخيرة ممّا يأتي عنها كلامه، فإنّ صريح كلامه في إبطال التلخيصين أنّه جعل القيد قيديّن اثنين لا واحداً، ومع ذلك فلا يخفى أنّ في كلامه أنظاراً وأبحاثاً.



### في بيان ما يرد على الشارح من الأنظار

منها ما أشار إليه المحسّي الشيرازي، وبيانه أن ما ادّعى الشارح من كون القيد هنا قيديْن اثنين للمحمول أو الموضوع خلاف ما ادّعاء المانع، فإنّ للمانع أن يقول: إنّنا لم نجعله قيديْن اثنين للمحمول أو الموضوع، بل جعلناه قيداً واحداً لما قيّد به كما هو ظاهر العبارة في كلا تقريري سند المنع في كلامنا. وكذا هو ظاهر عبارة القائلين بامتناع العود كما نقله الفاضل الأحساوي عنهم. وكذا هو صريح معنى الإعادة التي ادّعينا امتناعها أي جعلنا المسبوقية بالعدم قيداً للمحمول أو الموضوع والمسبوقية بالوجود قيداً للعدم. وعلى تقدير عدم ظهور العبارة في ذلك وعدم صراحة الإعادة في ذلك أيضاً، فلا يخفى أنّه يمكن أن يقال بوحدة القيد هنا على النحو المذكور في مقام المنع، كما هو منصب المانع، فيندفع ما ذكره الشارح في إبطال كون كلّ من القيديْن منشأً للامتناع في إبطال التلخيص الأوّل، وفي إبطال كون المسبوقية بالعدم منشأً له في إبطال التلخيص الثاني، أمّا لزوم كون الممكن غير متّصف بالبقاء، فلأنّ البقاء ليس مسبوقاً بالعدم المسبوق بالوجود الذي كلامنا فيه، بل إنّما هو مسبوق بالوجود خاصّة بلا واسطة. وأمّا لزوم عدم اتّصاف مهية بالحدوث، وكذا لزوم عدم خروج مهية من العدم إلى الوجود، فلأنّ الحدوث أو الخروج من العدم ليسا مسبوقين بالعدم المسبوق بالوجود، بل إنّما هما مسبوقان بالعدم السابق على الوجود وحده.

ومنه يظهر أنّ اكتفاء المحسّي الشيرازي باندفاع الأوّل غير جيّد، فإنّه يندفع بذلك الثاني أيضاً، بل جميع ما ذكره الشارح في تنميم الدليل، حيث إنّ كلّ مهية على جعل القيد، قيديْن اثنين وقد عرفت بطلانه.

نعم لا يندفع بذلك ما ذكره من الدليل أخيراً، لو أُجرى على تقدير وحدة القيد، وسيأتي بيان وجه اندفاعه أيضاً.

ومنها ما أشار إليه المحقّق الدواني، وكأنّه على سبيل التّنزّل. وبيانه أنّه على تقدير تسليم كون القيد هنا قيديْن اثنين لا قيداً واحداً، فما ذكره الشارح في إبطال كلّ من التلخيصين من قوله: ونعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. ومعلوم بالضرورة أيضاً أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع ممنوع، بل هو أوّل المسألة، وكيف



تسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الأعلام.  
وحيث ذكرنا أنه يمكن أن يكون هذا الكلام من المحقق الدواني على سبيل التنزل،  
فلا يرد عليه ما ذكره المحشي الشيرازي: من أنه اقتفى أثر الشارح في جعل القيد قيداً  
للوجود - إلى آخره - فتبصر.

وأيضاً يرد على الشارح على تقدير جعل القيد قيدين اثنين كما فعله، ما أشار إليه  
ذلك المحقق أيضاً وهو أنه يمكن إجراء نظير ما ذكره في تتميم الدليل في استلزام أزلية  
الإمكان إمكان الأزلية، الذي نفاه الشارح فيما تقدم منه في التمهيد. فما ذكره في التتميم  
مخالف لما ذكره في التمهيد، بل هو ينتقض به. وبيان الإجراء أنه يمكن أن يقال: إنَّ  
اتِّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق، غير ممتنع، فلو امتنع اتَّصافه بالوجود المقيّد  
بالدوام، لكان هذا الامتناع ناشئاً من هذا القيد أي قيد الدوام الذي جعل قيداً آخر  
للممكن، لكنّه ليس منشأً للامتناع وإلّا لم يتَّصف ممكن بالدوام. ومعناه كما ذكره  
المحشي الشيرازي: وإلّا لم يتَّصف ممكن بالدوام المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام  
العدم المتحقّق في ضمن دوام العدم، وهذا باطل، لأنَّ اتِّصاف ممكن ما بدوام العدم ممّا  
لا يمكن إنكاره، بل هو ممّا لم يخالف فيه أحد، وإن كان اتَّصافه بدوام الوجود مختلفاً فيه  
بين القائلين بقدم العالم والقائلين بحدوثه، متحقّقاً عند القائلين بقدمه. هذا مع قطع النظر  
عن أنّ من قال بالصفات الموجودة الزائدة على ذاته تعالى قال بتحقيق اتِّصاف الممكن  
بدوام الوجود.

فإن قلت: للشارح أن يقول في دفع هذا الإجراء والنقض عنه: إنّنا حيث قلنا بامتناع  
اتِّصاف ذات الممكن بالوجود المقيّد بالدوام، وجعلنا الامتناع ناشئاً من هذا القيد فاللازم  
علينا أن لا يتَّصف ممكن بدوام الوجود، وهو حقّ، نلتزمه، فإن فرض اتَّصافه بدوام  
الوجود إنّما يصحّ عند من قال بقدم العالم أو بالصفات الزائدة، وكلّ من المذهبيين باطل،  
كما تقرّر في مقرّه، وليس يلزم علينا أن لا يتَّصف ممكن بالدوام المطلق المتحقّق في  
ضمن دوام العدم حتّى يكون باطلاً.

قلت: فعلى هذا فيجعل الشارح القيد قيداً واحداً، أي يجعل الوجود قيداً ووصفاً  
للممكن، ويجعل الدوام قيداً للقيد الأوّل أي الوجود، فليكن الحال فيما ذكره في التتميم



كذلك، فلم جعله فيه قيدين اثنين، مع كونه خلاف ظاهر كلام المانع، بل خلاف صريح كلامه.

فحاصل اعتراض المحقق على الشارح أنه إن اعتبر القيد قيدين اثنين، كما ذكره في التتميم، فيرد عليه أنه يمكن إجراء نظير ذلك في استلزام أزلية الإمكان إمكان الأزلية، وإن اعتبره قيداً واحداً حتى يندفع عنه هذا الإجراء، فليكن الحال فيما ذكره في التتميم كذلك، وبه يندفع ما ذكره: فالفرق بجعل القيد قيدين اثنين وجعله قيداً واحداً هنا تحكّم.

ومنه يظهر أن المحقق الدواني تفطن لإمكان جعل القيد قيداً واحداً، وأنه به يندفع ما ذكره الشارح في التتميم، وأن ما أورده عليه على تقدير جعل القيد قيدين اثنين إنما على سبيل التنزل والتسليم كما ذكرنا، وإن كان أيضاً بعض إيراده على مذهب بعض، فتدبر.

ومنها ما أورده المحقق الدواني على قوله: لأن الوجود الأول إن أفادها زيادة استعداد - إلى آخره -، وحاصله امتناع فرض المقدّم في الشرطيّة الأولى، ولذلك امتنع لزوم التالي. ومنع حقّة التالي في الشرطيّة الثانيّة. بيان الأول، أنه من البين أن الشيء كالوجود الأول إذا حصل بالفعل كما هو المفروض، برئت المادّة القابلة له الكهية من جميع مراتب استعدادها، فلا يبقى استعدادها له بوجه أصلاً فضلاً عن أن يكون الوجود الأول مفيداً لزيادة استعدادها له، إذ الاستعداد والفعلية متنافيان، وما ليس في المادّة استعدادها أصلاً لا يمكن حدوثه مطلقاً، فضلاً عن أن يكون قابليتها للوجود أقرب وإعادتها على الفاعل أهون. وبالجمله فمع عدم بقاء استعداد له بوجه كيف يكون قابليتها للوجود أقرب. وهذا هو بيان إيراده في الشرطيّة الأولى. وقد اعترض عليه المحشّي الشيرازي وأجاب عنه.

وحاصل الاعتراض أن للشارح أن يقول: إنما برئت المادّة من جميع مراتب استعداد الوجود المبتدأ الأول الحاصل بالفعل، دون الوجود الثاني المعاد، فإنّه يجوز أن يبقى استعدادها له. وهذا معنى قوله: فقد صارت قابليتها للوجود ثانياً أقرب - إلى آخره -.



وحاصل الجواب أن الشارح لا يمكنه القول بذلك، لأنّ كلامه في هذا الدليل إنّما هو في العبارة الأولى في تقرير السند التي هي العبارة الثانية في التلخيص، ولا يخفى أنّ في تلك العبارة قد اعتبر التقييد والتخصيص في جانب الموضوع، وترك المحمول الذي هو الوجود على صرافة الإطلاق. وحيث كان الوجود مطلقاً فلا يكون المأخوذ هنا وجود أول وثان، حتّى يمكن أن يقال إنّ المادّة وإن برئت من استعداد الوجود الأوّل، لكن استعدادها للوجود الثاني باق، بل المعتبر هنا الوجود المطلق على إطلاقه، وحيث كان المفروض براءة المادّة عن استعدادها مطلقاً، فكيف يكون استعدادها له مرّة أخرى باقياً.

وأنت خبير بأنّ هذا الجواب لا يحسم مادّة الشبهة، فإنّ الشارح لو أجرى هذا الدليل في العبارة الأولى في التلخيص التي هي العبارة الثانية في تقرير السند، حيث إنّ ظاهره إمكان ذلك الإجراء، لورد عليه هذا الاعتراض ولم يصحّ هذا الجواب، فإنّه من البين أنّ التقييد والتخصيص فيها قد اعتبر في جانب المحمول أي الوجود وترك الموضوع على صرافة الإطلاق. اللهم إلا أن يقال: لعلّ الشارح لا يجري ذلك ثمة والجواب الحاسم لمادّة الشبهة أن يقال: إنّ الوجود الثاني إن كان هو الوجود الأوّل بعينه فقد فرض براءة المادّة من جميع مراتب استعدادها، فكيف يكون استعدادها باقياً وإن كان غيره فعلى تقدير بقاء استعدادها له وحصوله ثانياً بذلك الاستعداد، لم يكن هو الوجود الأوّل بعينه ولا الذات، هي الذات الأولى. إذ قد عرفت أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات، فلم يكن هنا عود معدوم كما هو المفروض؛ هذا خلف.

وأيضاً على تقدير الإغماض عن ذلك، فما ذكره الشارح من «إفادة الوجود الأوّل زيادة استعداد للثاني، وكون قابليّة المادّة للوجود الثاني أقرب، وإعادتها على الفاعل أهون» ممنوع، إذ اللازم ممّا ذكر إمكان بقاء أصل الاستعداد له، لازيادته.

فإن قلت: لعلّ من يقول بجواز عود المعدوم بعينه، يقول: بجواز عود جميع مراتب استعدادها بعد براءة المادّة عنها أيضاً، وحينئذ يمكن أن يكون الوجود الثاني هو الأوّل بعينه، وأن يعود ويحصل بعد جميع مراتب استعدادها، وأن يكون الوجود الأوّل أفاد



المادة القابلة زيادة استعداد لقبول الوجود، على ما هو شأن سائر القوابل، بناءً على اكتساب ملكة الانصاف بالفعل. حيث إنَّ المقبول إذا حصل للقابل مرة، يصير القابل أقبل له، وانصافه به أسهل، فإذا انصف مرة أخرى، صار أشدَّ قبولاً له، حتى يصير ملكة، وهذا ظاهر، وأن يصير قابليتها للوجود ثانياً أقرب وإعادتها على الفاعل أهون.

قلت: فعلى هذا يجوز أن يعود جميع الصفات والخواص والحالات الحاصلة مع الوجود الأول ثانياً، حتى الزمان، وإن لم نقل بكونه مشخصاً فيعود حينئذ جميع المفساد التي ذكرت سابقاً على تقدير عود الزمان؛ فتذكر.

وأيضاً القابل إنما يزداد في الاستعداد بتكرّر القبول، إذا كانت الهوية القابلة باقية بعد عدم المقبول الأول. وأما إذا انتفت الهوية بعد المقبول الأول، حيث إنَّ المفروض هنا انتفاء الهوية أي ذات الممكن في الخارج بعد ما وجد أولاً وانتفت بانتفاء المقبول، حيث إنَّك قد عرفت أنَّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات، وأنه بانتفائه ينتفي الذات. فلا يتحقق حينئذ هنا أصل استعداد فضلاً عن زيادة استعداد، فإنَّ الاستعداد لكونه أمراً وجودياً يفترق إلى محلّ يقوم به، وإذ ليس فليس. نعم ربما يمكن تصحيح ما ذكره على مذهب المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات وهذا المذهب مع كونه باطلاً في نفسه كما تقرّر في موضعه لم يذهب هو إليه.

وأما بيان الثاني - أي بيان منع التالي في الشرطية الثانية -، أنه على تقدير عدم إفادة الوجود الأول زيادة استعداد للثاني كيف علم بالضرورة أنَّ المهية لاتنقص حينئذ أصلاً عما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات. وهل النزاع إلّا فيه، حيث إنَّ المانع لم يدع إلّا أنَّ طريان عدم يجوز أن يكون مانعاً عن قبول المهية للوجود ثانياً يعني أنه يمكن أن يتمتع انصافها بالوجود المسبوق بعدم وإن لم يتمتع انصافها بالوجود المطلق غير المقيّد بهذا القيد، أو أنه يمكن أن يتمتع انصاف المهية الموصوفة بطريان عدم عليها بالوجود مطلقاً، وإن لم يتمتع انصاف المهية غير الموصوفة بهذا الوصف به.

والحاصل أنَّ ذلك محلّ النزاع، فكيف يدعي الضرورة فيه؟!

وأيضاً إنَّ أراد بقابلية الوجود في جميع الأوقات معنى يكون فيه جميع الأوقات ظرفاً



للوجود، فهذا وإن كان ينفعه هنا لكنّه باطل في نفسه، كما أبطله هو نفسه في التمهيد، وإن أراد به معنى يكون فيه ذلك ظرفاً للقابليّة، فهو على هذا يكون ظرفاً للوجود في الجملة كما تبيّن فيمّاسبق، وهذا وإن لم يكن باطلاً، لكنّه ممّا لا ينفعه هنا أصلاً إذ قابليّة المهيّة في جميع الأوقات للوجود في الجملة لا تستلزم كونها قابلة بعد طريان العدم عليها للوجود.

وهذا التفصيل هو مقصود المحشّي الشيرازي في توجيه كلام المحقّق. ثمّ إنّ بما ذكر يتلخّص أنّ الوجود الأوّل بعد طريان العدم عليه كما أنّه لم يفد زيادة استعداد للثاني، يمكن أن يكون مانعاً أيضاً عن الثاني، فتدبّر.



## [بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم على الجواز بالآيات والروايات]

ثم إنه بما ذكرناه هنا مع ما أسلفناه فيما تقدم يظهر ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم على الجواز بالآية والحديث، كقوله تعالى: «وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض»<sup>١</sup>

وقوله تعالى: «قل يحييها الذي أنشأها أول مرة»<sup>٢</sup>.

وقوله تعالى: «كما بدأكم تعودون»<sup>٣</sup>.

وأمثال ذلك من الآيات

وكقول عليّ عليه السلام: «عجبت لمن أنكر النشأة الأخرى وهو يرى النشأة الأولى»<sup>٤</sup>.

وأمثاله من الأخبار، كما وقع لبعض القائلين بالجواز.

أما الاحتجاج بالآية الأولى، فلأن الاحتجاج بها عليه، إنما هو مبني على أن يكون معنى الأهوية في الآية، هو ما ادّعاء الشارح المذكور تبعاً للقائلين بجواز إعادة المعدوم، وقد عرفت عدم صحة هذا المعنى، ومع ذلك فالآية غير صريحة ولا ظاهرة في الأهوية بهذا المعنى حتى يجب تصحيحها، بل يمكن حملها على معنى آخر لا يكون مؤيداً للقول بجواز الإعادة، ولا يكون منافياً أيضاً للقول بامتناعها، وهو حملها - والله أعلم - على أنه إذا جاز بدء الخلق وإنشاؤه ابتداءً من غير مادة وعن لاشيء وإخراجه عن كتم العدم،

٢ - يس: ٧٩.

١ - الروم: ٢٧.

٣ - الأعراف: ٢٩.

٤ - نهج البلاغة، الكلمة ١٢٦ من قصار كلمات أمير المؤمنين عليه السلام.



فإعادته بعد فئانه وهلاكه، أى جمع الأجزاء المتفرقة من الأجسام مطلقاً بعد تفرقها مع بقاء موادها، بل بقاء أجزائها الأصلية، كما دلّ الدليل على بقائها، وكذا إعادة النفوس والأرواح التي هي باقية غير فانية فيما له نفس مجرد كما دلّ الدليل على بقائها أيضاً إلى تلك الاجسام ذوات النفوس بعد قطع علاقتها عنها تكون أهون عليه، حيث إن الجمع بعد التفرق، وكذا إعادة ما هو باق إلى ما كان متعلقاً به وزال تعلقه عنه أهون من الإنشاء ابتداءً ومن الإخراج من كتم العدم، لا الأهوية بحسب الحقيقة حتى يرد أن قدرة القادر على الإطلاق - تعالى شأنه - لا يختلف نسبتها إلى مقدور دون مقدور، بل هي بالنسبة إلى جميع الممكنات على السواء، بل أهوية بحسب ما يراه القادرون غيره تعالى في مقدوراتهم وأفعالهم.

والحاصل أن الأهوية ينبغي أن تكون محمولة على التمثيل والمجاز، وكأنّ قوله تعالى: «وله المثل الأعلى»<sup>١</sup> يمكن أن يكون إشارة إليه، وإن كان قد فسره بعض المفسرين بأنّ له الوصف الأعلى.

وأما الاحتجاج بالآية الثانية، فلأنّ قوله تعالى: «قل يحييها الذى أنشأها أول مرة»<sup>٢</sup> لا دلالة فيه على أن الإحياء مثل الإنشاء في الكيفية وأنّه كما كان الإنشاء إخراجاً من كتم العدم، كذلك الإحياء، حتّى يكون دليلاً على إعادة المعدوم، سواء قيل بكون الإنشاء مفيداً لزيادة استعداد للإحياء في تلك المادّة القابلة أم لم يقل، بل إنّما تدلّ الآية على أن الذى أنشأها أول مرة يحييها بعد ذلك، وإن كانت الكيفية مختلفة على ما ذكرنا. ولعلّ قوله تعالى في صدر الآية: «من يحيى العظام وهى رميم» إشارة إلى الاختلاف في الكيفية، لأنّ العظام إذا كانت رميمًا لاتعتمد بالمرة، بل من وجه.

وأما الاحتجاج بالآية الثالثة فبمثل ما تقدّم، لأنّ قوله: «كما بدأكم تعودون»<sup>٣</sup> لا دلالة فيه على أنّ التشبيه في ذلك مع استواء الكيفية، بل يمكن أن يكون التشبيه في أصل الفعل، وإن كانت الكيفية مختلفة أيضاً كما ذكرنا.

وأما الاحتجاج بالحديث فبمثل ما تقدّم أيضاً لأنّه يمكن أن يكون معناه: عجبت لمن



أنكر النشأة الأخرى وأنكر العود، والحال أنه يرى النشأة الأولى، أي أنه حيث رأى النشأة الأولى، وعلم أنه تعالى أوجد الأشياء عن لا شيء، فلم يعلم أنه يقدر أن يوجد النشأة الأخرى مع كونه أهون بالنظر إلى ما يراه القادرون، أي أن يجمع متفرقات الأجسام الباقية موادها وأجزاؤها الأصلية وأن يعيد النفوس الباقية أيضاً فيما له نفوس مجردة إلى تلك المجتمعات من الأجسام، بعد قطع تعلقها عنها، والله تعالى وأولو العلم أعلم.



## في تضعيف الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي على جواز الإعادة وكذا في تضعيف الوجه الذي ذكره المحقق الدواني على امتناع الإعادة

وحيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي على جواز الإعادة ضعيف أيضاً، يرد عليه ما أورده المحقق الدواني عليه، كما لا يخفى على المتأمل.

مثل أنّ الوجه الآخر الذي ذكره ذلك المحقق نفسه على امتناع الإعادة ضعيف أيضاً. وبيانه أنّ ذلك الوجه إنّما يصحّ على مذهب من يقول بأنّ وجود الحادث يتوقّف على أسباب غير متناهية، وهي الحوادث المتسلسلة، من غير بداية كالحكماء القائلين بقدوم العالم، وكذا بامتناع عود المعدوم، وأمّا على مذهب من لم يقل بالتوقّف المذكور كالمتمكّمين القائلين بحدوث العالم، سواء كانوا قائلين بجواز العود كالأكثرين منهم، أو بامتناعه كبعض المعتزلة منهم، فلا يصحّ ذلك لأنّ للقائلين بجوازه أن يقولوا: إنّنا لم نقل بتوقّف الوجود الابتدائي على أسباب غير متناهية متسلسلة، حتّى يلزم علينا على تقدير العود توقّفه على تلك الأسباب المتسلسلة غير المتناهية، حتّى يكون باطلاً.

وأيضاً على تقدير أن يكون هناك قائل بجواز العود يقول بالتوقّف على تلك الأسباب المتسلسلة، فله أن يقول: إذا جاز العود أي عود المعدوم، فجاز أيضاً عود أسبابه وإن كانت غير متناهية متسلسلة. ولا نسلم بطلانه، لأنّه كما جاز وجود تلك الأسباب ابتداءً، جاز وجودها حين العود أيضاً فما وجه الفرق؟ فإن كان وجه الفرق هو مجرّد جواز وجودها الابتدائي وعدم جواز وجودها الثانوي، فهو أوّل المسألة، وإن كان وجهه أنّها حين الوجود



الابتدائي كانت حاصلة في أزمنة غير متناهية، ولا امتناع فيه لكون العالم قديماً، ولا مانع من وجود أزمنة غير متناهية فيما مضى يتحقق فيها أسباب غير متناهية متسلسلة، وأما هي حين العود لو عادت فتتوقف على عود تلك الأزمنة غير المتناهية أيضاً حتى يتحقق هي فيها، وهو محال، لأننا نعلم بالضرورة أن ليس تعود في حال العود تلك الأزمنة غير المتناهية، وأن ليس هنا أزمنة غير متناهية، بل ليس إلا زمان واحد عرفي أو أزمنة متناهية، فذلك الوجه يرجع إلى أن عود الزمان محال، فعلى هذا فلا يكون هذا الوجه وجهاً آخر مغايراً لما تقدم إلا في أن ما تقدم كان مبنياً على امتناع عود الزمان مطلقاً، وهذا مبني على أنه يمتنع عود الزمان غير المتناهي، فتدبر.

وأما ما ذكره ذلك المحقق في منع لزوم إعادة جميع الأسباب، بقوله: لجواز أن يعود بأسباب آخر متناهية فقط، فهو إن كان مبنياً على هذا المذهب القائل بتوقف وجود الحادث على أسباب غير متناهية، كما هو ظاهر سياق كلامه، فيرد عليه أنه على هذا المذهب، كيف يمكن أن يقال بتوقف وجود الحادث على أسباب متناهية، مع كونه مخالفاً لهذا المذهب، وكأن هذا الإيراد هو منظور المحشي الشيرازي، حيث قال: إن السند ليس بشيء، لما تقرّر عندهم أن العلة التامة للحادث لا بد أن تشمل على أمور غير متناهية متعاقبة، وإلا يلزم التخلّف عن العلة التامة؛ هذا خلف. وإن كان مبنياً على أن هذا الوجه إنما يصح على مذهب من يقول بالتوقف على أمور غير متناهية، وأما على مذهب من لا يقول به فلا يصح، لأن له أن يقول: يجوز أن يعود بأسباب آخر متناهية فقط، ولا امتناع فيه، فله وجه. ويرجع إلى ما ذكرنا، إلا أن سياق كلامه كأنه يأبى عنه.

وأما ما ذكره بقوله: «أوبها منضمة إلى تلك الأسباب السابقة المتسلسلة»، فيرد عليه أن تلك الأسباب السابقة المتسلسلة حتى السبب الأخير القريب لوجود الحادث لما فرضت معدومة بأجمعها، لم يكن لها دخل في وجود ذلك ثانياً، إذ ليست هي موجودة حينه، إلا أن يقال بجواز عودها، وهو باطل كما ذكره، فبقي أن يكون السبب في وجودها ثانياً هو تلك الأسباب المتناهية فقط، وقد عرفت حاله، فيظهر منه أن انضمام الثانية إلى الأولى لا يجدي نفعاً، فتدبر.

وحيث تحققت ضعف حجج القائلين بجواز إعادة المعدوم، فاعلم أن ما نقلناه عن



الفاضل الأحساوي، حيث ذكر أنه حقق آخرون هذه الدعوى، فقالوا: إنَّ المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه، فلعلَّ أحداً لا يخالفه، فإنَّ بعض من جَوَّزَ إعادته ذهب إلى أنَّ بعض العوارض لا مدخل له في هويَّة الشخص كالقدر المعين والوقت المعين والوضع المعين وأمثال هذه. وقد صرَّحوا بأنَّ الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، وصحَّ دعواهم تجويز العود، مع بعض العوارض ودعوى منعه لأنَّ المراد بجميع العوارض.

ثمَّ ذكر أنَّ هذا صلح بين الفريقين، ورفع للنزاع الواقع بين القوم في منع إعادة المعدوم وجوازه، فإنَّ القائل بمنعه إنَّما منعه على تقدير أخذ جميع العوارض والمشخصات معه، ومن المعلوم أنَّ إعادته على هذا النوع من الإعادة ممتنع، والقائل بجوازه إنَّما جَوَّزه على تقدير أخذه من حيث الهوية الذاتية وإن اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين وهو ظاهر، فإنَّ من منع إعادة المعدوم مطلقاً يكون مخالفاً لمقتضى البديهة، وكذلك من جَوَّزه بجميع أحواله وعوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحالة إعادة الأعراض والصفات والعوارض اللاحقة الاعتبارية، بل والصفات الحقيقية، فالنزاع بين الفريقين حينئذٍ لا طائل تحته، لأنَّه نزاع لا محصول له.

كانَّ فيه نظراً وتأملاً، لأنَّ هذا الصلح المبني على هذا التحقيق الذي ملَّخصه أنَّ مراد القائلين بامتناع العود، امتناع عود المعدوم مع جميع عوارضه مشخَّصة كانت أم غير مشخَّصة، وأنَّ مراد القائلين بجوازه، جواز عوده مع بعض العوارض، أي العوارض المشخَّصة، إنَّما يصحَّ إذا تراضى الخصمان به، وكان كلامهم ممَّا لا يابى عن الحمل عليه، وكان على تقدير الحمل لا يرد عليه محذور، والظاهر أنَّه ليس كذلك فإنَّه لاسترة في أنَّ مراد القائلين بامتناعه، امتناع عود المعدوم بعينه كما هو المصرَّح به فيما نقلنا من كلام المحقِّق الطوسي وغيره. سواء كان كلامهم في امتناع عود المعدوم بالمرَّة بعينه أو في امتناع عود المعدوم من وجه من ذلك الوجه الذي عدم بعينه.

ولاسترة أيضاً في أنَّ معنى امتناع عود المعدوم بعينه، امتناع عوده بشخصه وبجميع عوارضه المشخَّصة فقط، لا بجميع عوارضه مطلقاً ولو كانت غير مشخَّصة، التي قد تبدَّل وتتغيَّر مع بقاء الشخص بحاله بعينه كالكمِّ والوضع وأمثالهما، وأمَّا أخذهم العوارض



غير المشخصة أيضاً فهو إنما كان في الدليل على مدعاهم، لا في أصل الدعوى، كما أشرنا إليه في كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات: من أن غرضهم أنه لوجاز إعادة المعلوم بعينه ومع مشخصاته، لجاز عوده مع جميع حالاته وصفاته وأعراضه ولو كانت غير مشخصة أيضاً، إذ لا فرق في ذلك بين العوارض المشخصة وغير المشخصة، وأنه حينئذ يلزم المحال كما مر بيانه.

وكيف يمكن لهم أخذ العوارض غير المشخصة في الدعوى، والحال أنه على تقدير أخذهم ذلك، وكون مرادهم أنه لا يجوز عود المعلوم بجميع عوارضه المشخصة وغير المشخصة، إن كان مرادهم كما هو مبنى هذا التحقيق، أن العود بجميع العوارض مطلقاً محال، وأما عوده بجميع عوارضه المشخصة فقط فليس بمحال، لورد عليهم أنفسهم ما أوردوه على تقدير جواز عوده بجميع المشخصات من المحالات المتقدمة ذكرها، وهل هذا إلا تناقض؟

ثم إنه حيث ظهر أن مدعى القائلين بامتناع العود، امتناع عود المعلوم بجميع عوارضه المشخصة، فيكون مدعى القائلين بجوازه كما ذكره في التحقيق المذكور أي جواز عوده بجميع عوارضه المشخصة، مقابلاً لمدعى القائلين بالامتناع، ويكون النزاع بين الفريقين معنوياً لفظياً لا طائلاً تحته كما ذكره.

وحيث دل دليل القائلين بالامتناع على بطلان ذلك، يكون ما دعاه المجوزون باطلاً. والحاصل أنه إن كان مراد المجوزين ما ذكره، لورد عليهم المحال، كما أنه لو كان مرادهم أعم من ذلك أي جواز عود المعلوم بجميع عوارضه مشخصة كانت أم غير مشخصة ورد عليهم أشنع المحال. وعلى كلا التقديرين، فيكون نزاعهم مع الأولين في ذلك معنوياً لفظياً، فتدبر.

وهذا آخر ما أردنا إيراده في هذا المقام الذي كان المقصود فيه إقامة الدليل على امتناع عود المعلوم، وإبطال ما ذكره المجوزون له دليلاً على التجوز.

وحيث فرغنا بعون الله وحسن تأييده من تحقيق الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه، وكأنه من خواص هذه الرسالة وتم مارمنا إيراده في المقدمة، فلنرجع إلى ما كنا بصددده وهو الغرض الأصلي من وضع الرسالة.



## فنقول وبالله التوفيق

إنك بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ماقدّمناه في مقدّمة الرسالة بطولها التي اقتضى تحقيق الغرام تطويلها، تلخّص لك أنّ المعاد الجسماني الذي نطق به الشرع الشريف، في الإنسان الذي كلامنا في معاده - وقد عرفت أنّه عبارة عن مجموع النفس والبدن، وأنّ بدنه وإن كان ممّا يطرأ عليه الفناء والموت بمعنى تفرّق أجزائه وانعدام صورته، لكنّه لا يفتى ولا يندم بالمرّة، بل يبقى مادّته وأجزاؤه الأصلية، وأنّ نفسه وإن كانت ممّا يطرأ عليها الموت أيضاً بمعنى قطع تعلّقها عن البدن، لكنّه ممّا لا يطرأ على ذاتها الفناء أصلاً، بل هي باقية بذاتها بعد قطع تعلّقها عنه، كما كانت باقية حين تعلّقها به - يمكن أن يكون - والله تعالى أعلم - بإعادة تعلّق النفس الباقية بعد قطع تعلّقها عن البدن أولاً بالبدن ثانياً، أي بالبدن الذي ينشأ ويخلق بقدرة الله تعالى من تلك المادّة والأجزاء الأصليّة الباقية مرّة أخرى.

وتلخّص لك أيضاً أنّ المعاد روحاني وجسماني جميعاً.

أمّا الرّوحاني فبالنسبة إلى روحه ونفسه بمعنى عود تعلّقها بالبدن أي تعلّقها به مرّة أخرى تعلّقاً آخر غير التعلّق الأوّل، حيث إنّ التعلّق لما كان يستدعي أمرين متعلّقاً ومتعلّقاً به، يكون تعيّن الأمرين، وحيث كان المتعلّق به هنا أي البدن مغايراً للأوّل ولو بالاعتبار، فيكون التعلّق الثاني غير التعلّق الأوّل.

وأمّا الجسماني فبالنسبة إلى جسمه وبدنه بمعنى خلقه مرّة أخرى من مادّته وأجزائه الأصليّة، لاروحاني فقط كما ادّعاه بعض الحكماء.

وتلخّص لك أيضاً أنّ ليس فيما ذكرنا من معنى المعاد إعادة معدوم بعينه، لبالنسبة



إلى النفس ولا بالنسبة إلى البدن ولا بالنسبة إلى التعلق بينهما، حتى يكون ممتنعاً، وكذا ليس فيه خلق شخص آخر، مغاير للأول ذاتاً، حتى يلزم أن يكون محلّ الثواب والعقاب، غير ما هو محلّ فعل الطاعة والمعصية، ويكون ظلماً ممتنعاً على الله تعالى، بل إنّ الشخص المعاد يوم القيامة، هو بعينه الشخص الموجود في الدنيا نفساً من جهة ذاتها الباقية، وكذا بدنأً من جهة المادّة وأجزائه الأصليّة الباقية، وإن كان مغايراً له باعتبار الأجزاء الفضليّة الفرعيّة والصورة.

وحيث تلخّص لك في مقدّمة الرسالة ما ذكرنا فحريّ بنا الآن أن نزيدك بياناً لهذا، وإن ما ذكرناه من معنى المعاد لا مخالفة فيه للعقل والنقل بوجه، وأن نقيم الدليل العقلي على أنّ المعاد ينبغي أن يكون واقعاً على هذا الوجه الذي دلّ عليه الشرع، لاعلى وجه آخر.

ثمّ إنّ حيث توقّف بيان ما ذكرناه في المقدّمة من أن ليس المعاد روحانياً فقط كما زعمه بعض الحكماء على بيان حدوث النفس بحدوث البدن، على ما بيّناه هنالك، وتوقّف ما ذكرناه فيها من بقاء النفس بعد قطع تعلقها عن البدن على بيان تجرّدها عن المادّة في ذاتها كما بيّناه أيضاً هنالك، وتوقّف بيان ما نريد بيانه هنا على بيان كيفيّة تعلقها بالبدن واحتياجها إليه في أفعالها وكيفيّة انتفاعها بقواها وحواشها كما ستعرفه.

وبالجملة حيث توقّف تنقيح ما رمنا تنقيحه على القدر الضروري هنا من بيان صفاتها وحالاتها وخواصّها وأفعالها وإدراكاتها، بل على القدر الضروري هنا من معرفة إنبيّة النفس ومهيّتها وحقيقتها في الجملة أيضاً فلنقدّم ذكر ذلك، ثمّ نتبعه بذكر ما هو المقصود، ولنبيّن هذه المطالب في أبواب.